LA TRADICIÓN CLÁSICA EN MÉXICO

IGNACIO OSORIO ROMERO

TARSICIO HERRERA ZAPIÉN

MAURICIO BEUCHOT

SALVADOR DÍAZ CÍNTORA

ROBERTO HEREDIA CORREA

UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO

LA TRADICIÓN CLÁSICA EN MÉXICO

INSTITUTO DE INVESTIGACIONES BIBLIOGRÁFICAS

LA TRADICIÓN CLÁSICA EN MÉXICO

IGNACIO OSORIO ROMERO
TARCISIO HERRERA ZAPIÉN
MAURICIO BEUCHOT
SALVADOR DÍAZ CÍNTORA
ROBERTO HEREDIA CORREA

UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO

MÉXICO, 1991

Primera edición: 1991

DR © 1991. Universidad Nacional Autónoma de México
Ciudad Universitaria, 04510, México, D. F.

INSTITUTO DE INVESTIGACIONES BIBLIOGRÁFICAS

Impreso y hecho en México

ISBN 968-36-2105-8

LATÍN Y NEOLATÍN EN MÉXICO

Ignacio OSORIO ROMERO
IIB-UNAM

I. *Introducción*

Las primeras palabras latinas que se escucharon en los territorios que hoy llamamos México fueron pronunciadas, hasta donde la historia nos permite saber, por Jerónimo de Aguilar en el año de 1511, bajo las húmedas selvas habitadas por los mayas. Narra Bernal Díaz del Castillo que en dicho año los indios hicieron prisionero a Aguilar y a otros compañeros que en viaje a la isla de Santo Domingo, naufragaron frente a las costas de la península de Yucatán. Uno de los objetos que Aguilar conservó más celosamente durante todo su cautiverio, que duró hasta 1519 en que Hernán Cortés lo rescató, fue su viejo *Breviario* en el que cotidianamente rezaba los himnos y textos latinos que su condición de clérigo le imponía. Estas palabras latinas que durante ocho años se escucharon bajo los cielos y las selvas del Nuevo Continente, fueron las primicias de un profundo y prolongado contacto que la nueva cultura, la cultura mexicana, mantiene con el mundo clásico y con las sucesivas creaciones culturales que esta tradición ha inspirado.

La cultura que los españoles implantaron en las tierras que ellos llamaron significativamente Nueva España, hundió sus raíces en los fértiles *humus* de la tradición grecolatina. Una tradición que incorporó sincréticamente no sólo la recreación medieval sino también su recuperación en el Renacimiento. Las nuevas tierras, por su parte, contribuyeron a revitalizar los símbolos y mitos. Grecia y Roma proporcionaron el primer material con que Europa inventó al Nuevo Mundo. De este enorme acervo surgieron las utopías, la búsqueda de los animales fabulosos; California y las amazonas; las ciudades y los siglos de oro; la Atlántida; los hombres imaginarios y las quimeras. En múltiples formas el mito grecolatino impulsó el nacimiento de América. Midas y Proteo —el afán de riqueza y de cambio— presidieron la vida de los novohispanos; Ulises y Edipo —la nostalgia y la ciega lucha contra el hado— porciones muy importantes del México contemporáneo.

Uno de los grandes aportes del mundo clásico a México fue la lengua latina. Ésta fue el vehículo a través del cual la nueva cultura absorbió las

savias de la vieja encina; pero su conocimiento no sólo sirvió para leer a filósofos y poetas sino, también, para recrearlos en nuevas y valiosas obras. En efecto, la expresión escrita de esta nueva cultura, la de México, tuvo en sus comienzos, es decir, en los tres siglos que se extienden del XVI al XVIII, dos manifestaciones: una en lengua latina y otra en lengua castellana. Ambas expresiones sustentan su legitimidad en la historia y en la tradición. La lengua castellana apelaba al afán de crear una cultura popular y, por ende, más democrática; a su vez, quienes escribían en lengua latina se apropiaban de un idioma que, a su juicio, tenía la capacidad de dotarlos de una voz intemporal y universal y que, a la par, los hacía partícipes de la cultura que ellos consideraban la propia del hombre por antonomasia, es decir, la del hombre europeo. El empleo de ambas lenguas en Nueva España, no significó una tradición escindida sino, más bien, dos caras de la misma sociedad o de la misma cultura. El castellano y el latín, a veces simultáneos, a veces alternantes, encarnaron a los Dióscuros, quienes tenían que vivir y morir sucesivamente.

Las nuevas tierras tiñeron, lentamente, de su color y sensibilidad a la lengua latina. Ésta al principio adoptó, tímidamente, neologismos y neosemantismos: las palabras americanas que en los primeros años incorporaron los escritores, sean indígenas o españoles, dotan al neolatín de un nuevo tono pero, todavía, se perciben extrañas al texto. Este fue el camino, sin embargo, por el cual el neolatín novohispano logró, en algunos de sus mejores momentos, características absolutamente americanas. El famoso dístico de José de Villerías es una de las palpables muestras de este mestizaje o, si se quiere, de este neolatín americano.

Guastecos pictosque mecos cultosque tarascos
caribesque seros otomiosque rudes.

Durante los tres siglos novohispanos la cultura mexicana produjo un conjunto de obras científicas y literarias cuantitativamente muy elevado, cuyo *corpus* contiene imprescindibles tratados sobre la medicina y la herbolaria indígenas, la discusión sobre la naturaleza del hombre y de las nuevas tierras, los proyectos de organización política de la sociedad que emerge, su problemática filosófica y teológica, y, especialmente, valiosas obras literarias de todo género.

Al iniciarse la vida moderna de México la necesidad de unificación lingüística condujo al abandono de la lengua latina; pero la sociedad mexicana, en cambio, emprendió el estudio más sistemático y científico de la antigüedad grecolatina: durante este periodo surgieron en México algunos de los más grandes traductores castellanos de los clásicos; a partir del siglo XIX,

hubo el empeño de comprender al mundo clásico apoyándose en un mayor conocimiento de la historia, de la religión, de la filosofía y de la filología greco-latinas; por último, la edición masiva de los clásicos traducidos al castellano se vio complementada por la edición sistemática de los autores en sus originales latinos y griegos.

Desde aquel lejano 1511, cuando se pronunciaron las primeras palabras latinas en territorio mexicano, hasta nuestros días, la tradición clásica ha contribuido poderosamente a moldear y conformar una cultura, la mexicana, en la que, a la par que las españolas e indígenas, se encuentran también las raíces clásicas. A describir, a grandes líneas, lo que la cultura mexicana le debe a la tradición clásica, especialmente la latina, se dedican las siguientes páginas.

II. *El latín y los indios*

La lengua latina fue el instrumento con que los conquistadores pretendieron en los primeros años evangelizar a los indios. Este hecho estuvo motivado por la premura de España por cumplir con la justificación para apoderarse de las Indias. La paradoja, sin embargo, fue que los frailes desconocían el lenguaje de los indios. Pero no pararon en ello; reunieron a las multitudes indígenas en grandes patios y las obligaron a aprender en latín las oraciones y los preceptos de la doctrina cristiana. Para lograr éxito en empresa tan inaudita recurrieron a métodos mnemotécnicos: algunos acomodaron los rezos a la salmodia; otros formaron unidades sonoras que repetían incesantemente hasta aprenderlas; otros más, con mayor ingenio, asociaron la palabra latina a la representación jeroglífica del sonido náhuatl más cercano: *pater* por *pantli; noster* por *nuchtli* y así sucesivamente; de esta forma ignorantes y doctos lograron memorizar las oraciones y la doctrina. Todos regresaban a sus aldeas por la mañana y por la tarde cantando en grupos el *Pater noster,* la *Salve Regina,* el *Credo,* el *Ave María,* y, si hemos de creer a los cronistas religiosos, de los caseríos indígenas, al alba y al anochecer, surgían los cantos de estas oraciones.

III. *La enseñanza del latín a los indios*

Tan pronto se inició la conversión masiva de los indios al cristianismo, los frailes necesitaron indígenas que los auxiliaran en la tarea; entonces la élite indígena empezó a ser preparada para que sirviera de intermediaria entre el conquistador y los indios; por estas razones se crearon colegios en los que los nobles empezaron a ser instruidos en la cultura europea. Naturalmente la puerta de entrada fue el aprendizaje de la lengua latina. Dos

fueron los colegios que más resaltaron. El de San José de los Naturales, fundado en 1527 por fray Pedro de Gante, y el de Santa Cruz de Tlatelolco fundado en 1536. En el de San José el fraile aquitano Arnaldo de Bassacio inició en la enseñanza del latín a grupos selectos de nobles indígenas. No latín clásico sino litúrgico, apenas suficiente para auxiliar en los oficios religiosos. Sin embargo, este fue el firme inicio del aprendizaje del latín por los indios. Su aprendizaje no fue fácil, pues los indios carecían de los conceptos gramaticales necesarios para aprender la lengua. Pero, una vez superado este obstáculo, el aprovechamiento fue rápido y sorprendente. Paralelo a este proyecto surgieron otros; el más significativo fue el impulsado por Vasco de Quiroga, quien quiso recrear la *Utopía* de Tomás Moro en México y en Michoacán.

La experiencia de San José dio pie al surgimiento de un Colegio Mayor o Universidad para los indígenas. Este fue el Colegio de Santa Cruz de Tlatelolco que abrió sus puertas en 1536. Sus primeros alumnos fueron nobles indígenas seleccionados de las diversas regiones de las tierras recién conquistadas. El plan de estudios comprendía latín, retórica, filosofía, medicina y teología. El progreso asombroso de los jóvenes indígenas en la lengua latina está testimoniado tanto por protectores como por detractores. Ambos argumentaron que los indios escribían y hablaban latín como otros Cicerones y Quintilianos.

Los indios latinistas, como suele llamárseles, al par que se apropiaron de la cultura europea, tuvieron el mérito de ser los transmisores de la cultura y las tradiciones indígenas que morían con ellos.

En efecto, el conocimiento de ambas culturas les permitió a los indios apoyar a los frailes en la redacción de gramáticas, diccionarios y sermonarios en lenguas indígenas; también tradujeron del latín al náhuatl los textos del culto cristiano: oraciones, himnos, evangelios y epístolas. Tradujeron, además, al náhuatl, obras como el *Pseudo Catón* y las *Fábulas* de Esopo. Conservamos dos textos capitales de los indios latinistas: tres extensas cartas latinas de Pablo Nazareo y el *Libellus de Medicinalibus indorum herbis,* escrito originalmente en náhuatl por Martín de la Cruz, y traducido al latín en 1552 por Juan Badiano. Este libro fue uno de los aportes fundamentales de la medicina y la herbolaria indígenas al mundo europeo. Existe, además, una pequeña carta latina de Antonio Valeriano. Todo el resto —cartas, coloquios, tratados y poemas— de la producción latina indígena se encuentra actualmente perdido. Para valorar su contenido baste sólo un testimonio, el de Bernardino de Sahagún, el más importante cronista del pasado prehispánico:

"Si sermones y apostillas y doctrinas se han hecho en la lengua indiana, que pueden parecer y sean limpios de toda herejía, son precisamente los que

con ellos se han compuesto, y ellos por ser entendidos en la lengua latina nos dan a entender las propiedades de los vocablos y las propiedades de su manera de hablar y las incongruencias que hablamos en los sermones, o las que decimos en las doctrinas; ellos nos las enmiendan y cualquier cosa que se haya de convertir en su lengua, si no va con ellos examinada, no puede ir sin defecto, ni escribir congruentemente en la lengua latina, ni en romance, ni en su lengua."

El Colegio de Santa Cruz formó un grupo indígena que utilizó con soltura a los autores y a la lengua latina, pero que desapareció en el momento en que su pueblo, destruido por la conquista, quedó marginado de la nueva sociedad. En 1584 cuando fray Alonso Ponce visitó Tlatelolco, los pocos alumnos que habitaban el Colegio representaron una farsa en la que parodiaron a quienes los tachaban de *psittaci* o vacíos imitadores de la cultura europea. Nada más falso. Si alguna tacha se puede señalar a estos intelectuales indígenas es no haber utilizado la cultura que aprendieron para afirmar con fuerza mayor su propia identidad. De cualquier manera, en sus manos la lengua latina, como en otras épocas y países, volvió a ser el instrumento versátil capaz de expresar una nueva realidad. Sus obras latinas constituyen las primeras expresiones del mestizaje cultural del Nuevo Mundo.

IV. *Los primeros conquistadores*

El primer grupo de dirigentes espirituales y civiles de Nueva España se interesó en dar acceso a los indígenas a la cultura superior. Lo hizo porque estaba impregnado de las mejores tradiciones renacentistas. Entre ellos sobresalen Vasco de Quiroga quien intentó, como dijimos, poner en práctica la Utopía de Moro; entre sus obras latinas se encuentra el tratado *De debellandis indis* en que disputa sobre los títulos legítimos de los reyes de España para apoderarse de las Indias. Otro importante promotor de la incorporación con plenos derechos de la nueva cristiandad a la sociedad europea fue Juan de Zumárraga; José Almoina ha documentado el profundo conocimiento que el obispo tenía de los autores clásicos y de los renacentistas, especialmente de Erasmo. Fray Julián Garcés, por su parte, escribió una célebre epístola latina al papa Paulo III en la que, en prosa clásica, salpicada de citas de poetas latinos, defiende la naturaleza racional de los indios y encomia la ventaja que, en muchos campos del ingenio, hacían a los españoles. No podemos dejar de mencionar en este grupo al célebre fray Bartolomé de las Casas, cuyas obras no sólo abundan en citas latinas, sino varias se encuentran escritas en dicho idioma; el *De unico vocationis modo omnium gentium ad veram religionem* que en 1942 publicó Agustín Millares Carlo con traducción castellana de Atenógenes Santa María. También la *Apología*

en que polemiza con Juan Ginés de Sepúlveda sobre la naturaleza de los indios. En este mismo orden de preocupaciones se encuentra el *Itinerarium catholicum proficiscentium ad infideles convertendos* de Juan Focher.

El clima intelectual creado por estos primeros evangelizadores, cuya expresión más inmediata fue la instrucción humanística de la élite indígena, estuvo apoyado por la creación de bibliotecas personales y públicas. Entre las primeras resaltan las de fray Juan de Zumárraga, rica en textos de Erasmo; la de don Vasco de Quiroga que heredó al Colegio de San Nicolás en Michoacán y la del primer virrey de México, don Antonio de Mendoza. Entre las bibliotecas institucionales se debe nombrar la primera creada oficialmente en el Nuevo Mundo, me refiero a la de la Catedral de México creada en 1534 por decreto de Carlos V; fue también especialmente estimada la del Colegio de Santa Cruz de Tlatelolco. A través del inventario de estas bibliotecas sabemos que en los años inmediatos a la conquista podían encontrarse en México, aunque limitadamente, los textos de los clásicos, los de los humanistas y los de sus comentaristas. Esta circulación de libros se vio apoyada por la introducción de la imprenta en 1539.

V. *Los años 1539-1572*

El periodo comprendido entre 1539 y 1572, años enmarcados por la introducción de la imprenta y la llegada de los jesuitas, es un periodo de transición: implica la sustitución del proyecto de una Nueva España indígena por otra Nueva España en que los intereses de la sociedad blanca fueran los predominantes. La introducción de la imprenta pero, especialmente, la apertura de la Real y Pontificia Universidad (1553) simbolizan la plena implantación de la sociedad europea. La nueva cultura, no la impartida en Santa Cruz de Tlatelolco, tiene sus centros en la Universidad —cuyas facultades fueron Artes, ambos Derechos, Medicina y Teología— y los Colegios Mayores sustentados por las órdenes religiosas. Se amplía, al mismo tiempo y en respuesta a estas necesidades, la circulación de libros; para darnos idea de su número baste señalar que entre 1576 y 1585 la ciudad de México, importó, documentadamente, 9,080 libros. Todo ello se tradujo en la formación de nuevas y más importantes bibliotecas tanto privadas como de colegios y conventos.

El periodo 1539-1572 es un espacio de conflicto cruzado por múltiples tendencias: al lado de las corrientes renacentistas y su preocupación clasicista encontramos las reminiscencias medievales. A la presencia de Tomás Moro se añadieron las de Erasmo y de Luis Vives. La influencia de Erasmo se manifestó en el campo religioso y en el filológico. La penetración del *Enchiridion* y del *Milites* en los primeros años ha sido resaltada por Marcel

Batallion en su famoso libro *Erasmo y España;* la influencia filológica, aunque menos estudiada, es igualmente intensa y, en realidad, más prolongada. Los *Chiliades,* el *Copia verborum ac rerum,* el *De conscribendis epistolis,* el *De octo orationis partium constructione,* que Erasmo había copiado a John Lily; sus anotaciones a los *Disticha,* del *Pseudo Catón;* los *Adagia;* e incluso sus *Colloquia familiaria* prohibidas por la Inquisición, estuvieron durante largos años en las bibliotecas de los novohispanos. Hay, empero, dos momentos singulares de esta influencia: El primero es la edición novohispana de todo el texto del *De constructione...;* la edición, también, de grandes porciones del *De conscibendis epistolis* y de fragmentos de los *Colloquia Familiaria* que Maturino Gilberti hizo al interior de su *Grammatica latina* impresa en 1559; las reproducciones se encuentran acompañadas de frases como *Doctus est Erasmus supra quam credatur* que traslucen la admiración de Gilberti por Erasmo.

El segundo testimonio se refiere a Alonso Cabello cuyo destino estuvo marcado por su afición a las obras de Erasmo. Cabello las leyó con profusión, pero no satisfecho con ello, se aplicó a imitar su estilo en disertaciones y diálogos "porque leí en Erasmo, *De conscribendis epistolis,* que con este género de oraciones se aumentaba la oratoria".

Los textos que atestigua haber escrito a su imitación son *De monachorum professione exagema; Pro matrimonio, Contra matrimonio* y *Fictae religionis sphira.* En estos textos, y especialmente en el último, Cabello no sólo imita el estilo literario de Erasmo sino también su tono de crítica religiosa, lo cual le valió la prisión y el destierro de Nueva España.

Los "diálogos" de Vives, a su vez, fueron impresos en México en 1554, bajo el título *Aliquot dialogi,* con comentarios didácticos de Francisco Cervantes de Salazar para uso de los alumnos de gramática y retórica de la Universidad.

Podemos concluir, después de este recuento, que la presencia de Moro, Erasmo y Vives, como de otros autores similares, indica la orientación de la lengua latina en los primeros años de Nueva España. Es decir, la lengua latina que aprendió y empleó la nueva sociedad fue una lengua viva, con grandes preocupaciones estilísticas y clasicistas, pero al servicio de una realidad más que de un paradigma. A partir de estos modelos escribirán los criollos sus producciones literarias, filosóficas y científicas.

Cristóbal de Cabrera es el autor de los primeros versos latinos impresos en el Nuevo Mundo. Se trata de los dísticos, *Dicolon Icastichon* les llama, impresos al final del *Manual de adultos,* editado en México en 1540. Durante muchos años se tuvo la idea de que Cabrera había sido un autor ocasional, a quien otros trabajos habían alejado de los clásicos. Hallazgos recientes, sin embargo, lo revelan como un escritor infatigable que dejó a su muerte más

de 30 códices de poemas latinos, muchos de ellos redactados en Nueva España, "apud indos", como él hace constar. De esta producción novohispana sólo dos libros pudieron llegar a las prensas. El primero fue *Flores de Consolación* (Valladolid, 1550), redactado en Cuernavaca entre 1540 y 1544; las *Flores* fueron dedicadas a Juana de Zúñiga, esposa de Cortés y para quien Cabrera las tradujo de su primera redacción latina al castellano. El segundo es el titulado *Meditatiunculae ad Serenissimum Hispaniarum Principem Philippum* (Córdoba, 1548); el libro aborda diversos motivos; sus primicias literarias escritas en América; la travesía de México a España, y asuntos netamente peninsulares propios de la Corte. Resalta en especial un largo poema autobiográfico de 236 hexámetros que, con el título *Ecstasis,* cierra el libro. *Ecstasis,* probablemente escrito en 1545, estuvo motivado por la peste inclemente que ese año destruyó a los indios:

> Lux nunquam in terris vidit pestemque luemque
> emersisse parem. Nil durius accidit indis.

La obra de Cabrera, según Juan Alcina, uno de sus estudiosos, puede alcanzar momentos enteramente clásicos, de corte horaciano; pero Cabrera suele apartarse voluntariamente de este camino para adoptar la rica y creadora tradición medieval. En este sentido se explica el frecuente recurso a los acrósticos y a los *Carmina figurata* que abundan en su obra. Este enorme acervo literario, actualmente custodiado en la Biblioteca Vaticana, le ha valido a Cabrera el apelativo de "apóstol grafómano". Por el privilegio de ser el *Dicolon icastichon* los primeros versos latinos impresos en el Nuevo Mundo conviene aquí reproducirlos:

CHRISTOPHORUS CABRERA BURGENSIS AD LECTOREM SACRI BAUTISMI MINISTRUM DICOLON ICASTICHON

> Si paucis pernosse cupis, uenerande sacerdos,
> ut baptizari quilibet Indus habet,
> quaeque prius debent ceu parua elementa doceri,
> quicquid adultus iners scire tenetur item,
> quaeque sient priscis patribus sancita per orbem,
> ut foret ad ritum tinctus adultus aqua,
> ut ne despiciat (fors) tam sublime charisma
> Indulus ignarus terque quaterque miser,
> hunc manibus versa, tere, perlege, dilige librum:
> nil minus obscurum, nil magis est nitidum.
> Simpliciter docteque dedit modo Vascus acutus,

addo Quiroga, meus praesul abunde pius.
Singula perpendens, nil inde requirire possis:
(si placet) omne legas ordine dispositum.
Ne videare (caue) sacris ignauus abuti,
sis, decet, aduigilans, mittito desidiam.
Nempe bonum nihil unquam fecerit oscitabundus.
Difficile est pulchrum, dictitat Antiquitas.
Sed satis est. "Quid me remoraris pluribus?", inquis.
Sit satis, et facias quod precor, arque uale.

Desde 1540, año de edición del *Dicolon icastichon* hasta 1572, fueron impresos en Nueva España más de 50 poemas latinos. Muchos de ellos son epigramas insertos en los preliminares de los libros; entre los autores que podemos mencionar, pues varios son anónimos, se encuentran Esteban de Salazar, Juan de Peña, Francisco de Beteta, Jerónimo de Venegas y Melchor Téllez; el grupo más nutrido de este conjunto lo constituyen los 31 poemas que, como emblemas, Cervantes de Salazar incluyó en el *Túmulo imperial* que la ciudad de México levantó en 1559 para honrar la memoria de Carlos V.

Debemos insistir que esta poesía latina no es la única escrita en Nueva España durante esta época; a su lado y, como primicias, se encuentra la que escribieron los indios de Santa Cruz de Tlatelolco. Su excelencia la podemos deducir de los dichos de los mismos misioneros que informan que entre ellos se formaron "buenos gramáticos que componen oraciones largas y bien autorizadas y versos hexámetros y pentámetros".

Otro grupo de producciones latinas pertenece a la *Ars epistolica* del Renacimiento; lo integran epístolas, prólogos, advertencias y dedicatorias tan al uso de la época en los preliminares de los libros. Tal vez las más importantes de estas breves obras artísticas, sean las epístolas que Francico Cervantes de Salazar puso al frente de varios libros editados entre 1554 y 1570. Si quisiéramos medir cuantitativamente esta producción encontraríamos que supera el número de 40 textos. Éstos, sin duda, por su carácter literario, están en íntima relación con la retórica. También en ellos encontramos reflejadas las teorías de Erasmo y de Vives sobre el género epistolar. Pero sus preceptistas básicos y modelos permanentes fueron Cicerón y Quintiliano. Aunque decir esto no quiere decir nada porque, como en el caso de Erasmo y Vives, la teoría retórica está matizada de múltiples influencias secundarias. Dos fueron en esta época las tendencias básicas de la retórica: una, eminentemente religiosa, nació de los requerimientos de la evangelización y dio cuerpo a la oratoria sagrada; la otra, más profana, tiene como expresión las epístolas, los *initia,* las *prolusiones* y las *dissertationes.*

En Nueva España la oratoria sagrada fundamentó su ejercicio en los preceptos ciceronianos, pero agregó a ellos todo el acervo de la cultura patrística y escrituraria; es decir, siguiendo el ejemplo de fray Luis de Granada, cristianizó a Cicerón. La obra más representativa de esta tendencia novohispana es la *Rhetorica christiana* de fray Diego de Valadés. Este libro, publicado sólo un año después que la *Rhetorica ecclesiastica,* recibió la influencia de fray Luis de Granada pero incorporó más abundantemente los textos de la escolástica y las Sagradas Escrituras. La *Rhetorica christiana,* según Valadés, tiene como fin formar oradores, pero añade *oradores cristianos;* la definición de retórica clásica, por tanto, es matizada: si en los clásicos ésta es el arte de hablar bien, en la evangelización será el arte de hablar bien *para la salvación de las almas.* Desde esta perspectiva la *Rhetorica christiana* es un estadio superior que, aunque incorpora los avances de griegos y romanos, dignifica en sus fines a la retórica.

La sociedad civil, por su parte, alentó una retórica cuyos objetivos estuvieron dirigidos, fundamentalmente, a la creación literaria y al arte de la argumentación; es decir, una retórica más mundana y académica y más permeable a la presencia de los autores clásicos. Punto nodal de su existencia fue la apertura de la cátedra de retórica en la Universidad el año de 1553; su importancia radica, de una parte, en la calidad de sus profesores y, de la otra, en que desde esta docencia México tuvo acceso a los mejores preceptistas de retórica, tanto antiguos como modernos. Francisco Cervantes de Salazar y Jerónimo de Herrera, hermano este último del gran poeta español Fernando de Herrera, fueron sus dos grandes organizadores. Cevantes de Salazar, además de ser el iniciador, en 1554 publicó en México bajo el título *Ad Ludovici Vivis Valentini exercitationem, aliquot dialogi,* las *Exercitationes linguae latinae* de Vives, adicionadas con comentarios didácticos. Al clima creado por la cátedra se añadió la presencia en México de algunos otros humanistas, como Antonio Morales, discípulo de Benito Arias Montaño, quien en 1569 había prologado y anotado el *Rhetoricorum libri IV* del poliglota español.

Simultánea a esta docencia fue organizada la de filosofía. El hombre clave de ella fue Alonso de la Veracruz quien escribió un curso completo destinado a los estudiantes de la recién fundada universidad. Tres son los títulos que lo integran: 1) *Recognitio summularum cum textu Petri Hispani et Aristotelis* (1554); 2) *Dialectica resolutio cum textu Aristotelis* (1554); y 3) *Phisica speculatio* (1557).

La *Recognitio* expone la primera parte de la lógica, especialmente la referente a la oración y al silogismo; la *Dialectica,* ofrece lo que suele llamarse *lógica magna;* es decir, los predicables, predicamentos y la demostración científica. Ambos libros reproducen respectivamente, en traducción latina

del Argiropulo, los libros referentes a las *Categorías* y *Analíticos posteriores* de Aristóteles; lo mismo sucede con la *Eisagoge* de Porfirio.

Tomás Mercado prosiguió el empeño de fray Alonso de redactar textos apropiados a las nuevas escuelas. En 1571 publicó dos importantes obras sobre la argumentación: 1) *Commentarii lucidissimi in textum Petri Hispani... cum argumentorum selectissimorum opusculo* que contiene la *lógica minor;* 2) ese mismo año apareció *In logicam magnam Aristotelis commentarii cum nova translatione textus ab eodem autore* que, como la *Dialectica* de fray Alonso, también comenta la *Eisagoge* y los *predicabilia.* Esta última obra no sólo resalta en las disciplinas filosóficas sino también en el campo de la filología, pues contiene una elegante traducción latina de los *Analitica Posteriora* hecha por el propio Mercado.

El coronamiento de toda esta actividad se encontraba en la discusión teológica y escrituraria; la que se dio en estos años en Nueva España estuvo ligada a los problemas inmediatos de la nueva sociedad. En 1553 y 1554 fray Alonso de la Veracruz dedicó sus respectivos cursos de la Universidad a examinar el derecho del rey para apoderarse de las Indias y si sus habitantes, los indios, estaban obligados a pagar diezmos. El resultado de estos cursos quedó plasmado en dos tratados: *De justo bello* y *De decimis;* los problemas sociales, económicos y religiosos inherentes a la imposición de la monogamia lo obligaron a escribir una excelente obra antropo-teológica, titulada *Speculum coniugiorum* (1556), en la que, después de defender a los indios del apelativo de bárbaros, procura orientar a los predicadores en lo referente a la problemática suscitada en este campo. A su vez, Bartolomé Ledesma, obispo de Oaxaca, publicó *De septem novae legis sacramentis summarium* (1566) con el fin de adecuar la impartición de los sacramentos con las disposiciones emanadas del Concilio de Trento.

La investigación de la historia natural del Nuevo Mundo, por su parte, estuvo acompañada de la implantación de la ciencia europea. La mayor parte de la trasmisión de la ciencia e historia indígenas se encuentra en las obras castellanas de los cronistas pero, como hemos señalado, también se escribieron en lengua latina obras como el *Libellus de medicinalibus indorum herbis;* en este mismo sentido se orientó la labor emprendida desde 1570 hasta 1577, por Francisco Hernández, médico de Felipe II. Hernández realizó durante siete años una extensa labor de investigación, reconocimiento y catalogación de la flora y fauna mexicanas. El resultado de sus tareas quedó plasmado en dos obras, una en castellano *Quatro libros de la naturaleza y virtudes de las plantas...* que fue traducido al latín con el título *Rerum medicarum Novae Hispaniae Thesaurus, seu plantarum, animalium, mineralium mexicanorum historia* (1649), y otra *De morbo nova Hispaniae anni 1576 vocato ab indiis Cocoliztli.* Hernández, además, escribió

en Nueva España varios tratados filosóficos que permanecieron inéditos. Los principales son *Quaestionum stoicorum liber unus; Problemata seu erotemata philosophica secundum mentem peripateticorum et eorum principis Aristotelis* y, por último, *Problematum stoicorum liber unus.* Por su parte, Francisco Bravo, profesor de la naciente universidad, impulsó la implantación de las corrientes hipocráticas mediante su obra *Opera medicinalia* (1570), escrita para la Facultad de Medicina.

En resumen, durante el periodo 1539-1572 Nueva España presencia la rápida marginación de los grupos indígenas y, en cambio, la implantación de las instituciones y corrientes culturales europeas; esta implantación no sólo emplea la lengua castellana sino también la latina, a la que recurre la élite cultural para quien es familiar y cotidiano su uso. A esta corriente debemos la reedición novohispana de varias obras, o fragmentos, de los más importantes pensadores europeos y la redacción de interesantes tratados de retórica, filosofía, teología y ciencias.

VI. *1572-1700*

En 1572 llegaron los jesuitas a Nueva España. La orden llegó precedida del buen nombre que sus colegios habían adquirido en la Europa contrarreformista. Por estos años, el *Mos romanus,* heredero del *modus parisiensis,* iba dando forma a la *Ratio studiorum;* su método, combinación de memorización y de ejercicios lograba, mediante el aprendizaje e imitación de los autores, alumnos peritos en el manejo de la prosa y de la poesía latinas.

En 1572 Nueva España se esforzaba por consolidar la estructura social y cultural recientemente creada. El empeño jesuítico rápidamente logró una red de colegios de latinidad que cubrían a las principales ciudades novohispanas y que para 1767, año de la expulsión de los jesuitas, sumaban más de treinta.

El primer objetivo de la nueva Orden fue formar un sólido sistema de latinidad. Para ello Roma envió a México a Vicente Lanuchi, hombre ligado al Colegio Romano y al humanismo de Evora; él, además de organizar los programas de gramática, poética y retórica, se propuso un ambicioso proyecto de ediciones que apoyaría el aprendizaje del latín elegante y clásico. Esta es la parte del programa referente a latinidad:

"Fábulas, Catón, Luis Vives, Selectas de Cicerón, Bucólicas de Virgilio, Geórgicas del mismo [...] libro cuarto y quinto del padre Álvarez de la Compañía, Elegancias de Lorenzo Valla y de Adriano, algunas epístolas de Cicerón, y de Ovidio *detristibus* y *Ponto,* Michel Verino, versos de San Gregorio Nacianceno, con los de San Bernardo, oficios de San Ambrosio, selectas de San Jerónimo, Marcial purgado, emblemas de Alciato, *flores*

poetarum, y otras cosas menudas como tablas de ortographia y de rhetórica".

El ambicioso programa no pudo llevarse a cabo. Lanuchi sólo publicó los *Emblemas* de Alciato (1577) y una antología de Poemas de Ovidio, *De tristibus y de Ponto,* acompañados de gran número de textos de Gregorio Nacianceno (1577). A ambos libros se sumaron, en los años inmediatos, algunas partes de la gramática latina de Manuel Álvarez. Ambas ediciones de 1577 ilustran el carácter de la docencia jesuítica. Por ejemplo, la manera como fue organizada la edición de Alciato propicia que los emblemas pierdan el carácter palaciego que tenían y se conviertan en instrumento de la cultura contrarreformista: este efecto se produce porque, a diferencia de las ediciones europeas, Lanuchi subtituló los emblemas de acuerdo a los vicios y virtudes a los que, según él aluden.

La coexistencia del Nacianceno con Ovidio indica, por otra parte, la intención de los jesuitas de ofrecer, como modelos literarios, a los clásicos convenientemente expurgados y, a su lado, abundantes textos de autores cristianos, tanto de la patrística como del Renacimiento; pero la presencia del Nacianceno no sólo se limita a estos objetivos pedagógicos-morales, expresa además la aparición de la nueva sensibilidad literaria que prefigura y da paso al barroco.

A partir de Lanuchi se sucedieron, durante todo el siglo XVII, muchos preceptistas que, desde las aulas, alentaron el uso de la lengua latina y el aprendizaje de la preceptiva literaria. El más significativo de todos fue Bernardino de Llanos. El cronista Andrés Pérez de Rivas dice, con justicia, que Llanos "fue de los segundos que fundaron y promovieron nuestros estudios [jesuíticos] de latinidad en México".

En efecto, el magisterio de Llanos y su constante preocupación por dotar a las escuelas de los libros acordes con el espíritu de la *Ratio studiorum* iluminó la última parte del siglo XVI y el primer cuarto del siglo XVII novohispano; a él no sólo deben atribuirse los numerosos libros que directamente preparó sino también los que, inspirados en los suyos, se imprimieron durante buena parte del siglo XVII.

Su primer libro, titulado *Illustrium autorum collectanea,* apareció en 1604; contiene una antología de textos de retórica, especialmente seleccionados del humanismo español: Bartolomé Bravo, Cipriano Soárez y Pedro Juan Núñez; a ellos se añaden otros europeos como Francisco Silvio y Paulo Manucio. La obra constituye un afortunado ensamble de teoría poética que contribuyó al avance de la crítica y la creación literaria. Su aceptación propició que en 1620 se reimprimiera. El compendio de Soárez, posiblemente hecho por Llanos, adquirió autonomía y volvió a reeditarse en las antologías de 1693 y 1756. El segundo libro de Llanos es una antología

de prosistas, "los más clásicos", apunta el texto, reunidos bajo el título de *Solutae orationis fragmenta;* apareció también el año de 1604. Esta compilación estuvo dirigida a los estudiantes de Retórica y a los que cursaban los tres primeros cursos de Gramática. Los textos fueron seleccionados de las obras de Cicerón, César, Salustio, Curcio, Valerio Máximo, Esopo en la traducción de Valla y Tito Livio. La antología, cuya primera edición, como dijimos, es de 1604, sólo se conoce por la descripción que de ella hizo en 1947 Francisco González de Cossío. La conocemos, en cambio, por las reimpresiones que, con algunas variantes, aparecieron en 1613, 1632 y 1641. El tercer libro, destinado a los alumnos de poética, apareció en 1605 con el nombre de *Poeticarum institutionum liber, variis ethnicorum, christianorumque exemplis illustratus.* Llanos estructura esta magnífica antología, quizá la mejor que de teoría poética se imprimió en Nueva España, a partir de tres unidades. La primera aborda la definición del hecho poético y los recursos necesarios a quien lo practica. Aquí mismo Llanos ofrece una detallada teoría de los géneros, apoyada en extensa selección de los clásicos: *Eneida* y *Eglogas* de Virgilio, Catulo, Claudiano, Silio Italico, las *Metamorfosis, Amores, Tristes, Ponto* y *Heroidas* de Ovidio, Séneca, Terencio, *Odas* y *Sátiras* de Horacio, Tibulo, Propercio y Marcial. La segunda parte, que llama *Christiana Poesis,* contiene, en equivalencia con los autores clásicos, una amplia antología de los poetas cristianos contemporáneos. La tercera, especialmente valiosa para México, ofrece una muestra de los poemas que los alumnos de Llanos escribían como ejercicios escolares. Entre los muchos laberintos, palindromas y paramofrones se encuentra un emblema que representa al escudo de México, el águila sobre el nopal, y el siguiente texto:

> Mexice dum solitu, Iovis ales stemema relinquit,
> pergere credo tuos in meliora dies.
> Res nova quippe tibi iam saxa horrentia, gemmas,
> iam spinae rubeas progenuere rosas.

Tomás González tomó este libro como base para preparar su *Florilegium ex amoenissimis tam veterum quam recentiorum poetarum* editado en 1636.

Hasta entonces Llanos había editado los libros que creyó necesarios para la buena marcha de los estudios; pero la práctica docente le mostró que los estudiantes, al llegar a los cursos superiores, carecían de suficiente práctica en los preceptos aprendidos y, por tanto, encontraban dificultad de apreciar la belleza y el arte de los textos literarios: "la experiencia enseña cuán atrás se halla [el alumno] y cuán impedido para componer bien, prosa o verso, y para la destreza en hablar y entender latín". Compuso, entonces *Advertencia para mayor noticia de la gramática,* que apareció impreso, por

primera vez, en 1615; la gramática cuyo intento no era sustituir el Arte estudiado en los cursos inferiores, tuvo buena acogida y se reeditó en 1631 y 1645.

Tomás González fue el continuador de la obra de Llanos; en su largo magisterio, más de treinta años, publicó antologías y obras teóricas para los cursos de poética y retórica. Para la poética reorganizó el *Poeticarum institutionum liber* de Llanos y lo publicó bajo el título de *Florilegium ex amoenissimis tam veterum quam recentiorum poetarum,* en 1636; reunió una antología de sus propios epigramas a la que tituló: *Epigrammata aliqua,* que dio a las prensas en 1634; además de estas antologías publicó otras obras teóricas: *Explicación de las sílabas sobre el libro quinto de Antonio de Nebrija,* cuya primera edición apareció en 1640 y se reeditó en 1646 y 1652; un *Cataloqus aliquarum syllabarum difficilium* puesto como apéndice a la edición de 1641 de *Solutae Orationis fragmenta* y preparó la edición novohispana, hecha en 1641, de los dos tomos del *Thesaurus poetarum* del jesuita español Pedro de Salas.

Para la clase de Retórica reeditó, en 1632 y 1641, con algunas alteraciones, los *Solutae orationis fragmenta* de Llanos; escribió un tratado *De arte rhetorica libri tres,* cuya primera edición apareció en 1646 y se reeditó en 1652, 1683 y 1714. Por último, redactó una *Summa totius rhetoricae* editada en 1646 y vuelta a editar en 1653.

Contemporáneo de González fue Baltazar López, llamado "Cicerón de la Provincia", quien, al parecer editó en 1632 un tratado de retórica titulado: *Quinque libri rhetoricae.* A estas obras impresas debemos agregar otras que no pudieron llegar a las prensas. La más importante es un tratado, probablemente escrito a fines del siglo XVI o principios del XVII, con el título *In totius rhetoricae libros,* que se conserva manuscrito en la Biblioteca Nacional de México (BNM, MS. 1631). El amplio interés por la *Eloquutio,* signo del barroco, se manifiesta al dedicarle al tratado un tanto igual (50 hojas) al que le asigna, en conjunto, a la *inventio* y a la *dispositio.* En este interés imita a Cipriano Soárez —*Cypriani, cui uni certo nos addiximus*— cuya influencia hemos visto surgir de los colegios jesuíticos. De acuerdo con Soárez, el manuscrito retoma la idea de que el pilar de la retórica es Aristóteles porque de él abrevaron todos los retóricos; a su lado deben colocarse Quintiliano, porque supo organizar su enseñanza, y Cicerón, compendio de ambos, porque en él se aprende no sólo la teoría sino la mejor práctica.

His de causis cupiebant nostri praeceptores, ut omnes eloquentiae partes explicatae definitionibus, exemplis ilustratae ex Aristotele sententia, Ciceronis vero et Quintiliani non sententia solum, sed plerumque etiam verbis aliquo libro via et ordine comprehenderentur.

La influencia de Soárez en Nueva España, hasta ahora poco estudiada, se manifiesta por las reediciones de 1620, 1693 y 1750 del *Epítome* que de su obra hizo Llanos en 1604.

Cicerón, por otra parte, fue ocupando cada vez mayor espacio en las antologías. En el *Solutae orationis fragmenta* de 1604 ya encontramos su presencia; el *Illustrium autorum...*, del mismo año, incluye, hecha por Manucio, una sinopsis de sus epístolas familiares. En las ediciones del *Solutae* de 1632 y 1641 se amplían los textos a varios discursos, sobre todo *In Lucium Catilinam;* en 1656 apareció, como edición individual, una selección de las *Epistolae ex familiaribus;* por fin, al terminar el siglo, en el año 1693, es impresa la primera antología novohispana dedicada íntegramente a los discursos de Cicerón: *Orationes duodecim selectae.* Su amplia influencia surge, especialmente, en discursos académicos y oraciones fúnebres latinas. Ambos, en efecto, fueron muy apreciados por la sociedad novohispana. Unos se pronunciaban en la universidad y los colegios; otras en la muerte de las dignidades civiles y eclesiásticas. La mayor parte de esta producción quedó inédita y sólo unos cuantos lograron llegar a las prensas. Por ejemplo, sólo cuatro *initia* de esta época conocemos impresos. Los más relevantes, a nuestro juicio, son la *Oratio in laudem jurisprudentiae* (1596) de Juan Bautista Bali y la *Oratio pro instauratione studiorum* (1644) de Baltazar López. Las oraciones fúnebres impresas fueron más abundantes; tenemos noticia de la impresión de 18 de ellas durante el periodo que comentamos. Todas forman el reino de Cicerón en Nueva España.

A la par de Cicerón se encuentra Horacio, pero el Horacio preceptista de la *Epistola ad Pisones.* En efecto, en esta época se consolida en Nueva España la teoría poética. Aunque debemos matizar la afirmación: todavía no hay una clara diferencia de los campos propios de la retórica y de la poética; es cierto que en la práctica se abordaba su aprendizaje en cursos diferentes: el cuarto año de latinidad se dedicaba al estudio de los poetas y el quinto a la retórica. Ésta, sin embargo, seguía amparando a la poética; materia que, como señala Antonio García Berrio, a partir del Renacimiento tiene como base las ideas de la *Poética* aristotélica, pero transmitidas a través del *Arte Poética* de Horacio. Hasta ahora no se ha resaltado su impacto teórico en la lírica mexicana. Su importancia puede calcularse, sin embargo, si decimos que durante el periodo novohispano la *Epistola ad Pisones* alcanzó más de 15 ediciones. Así pues, apoyados en las investigaciones de García Berrio, podemos afirmar que la influencia de la *Poética* de Aristóteles, mediada por la *Epístola* de Horacio y sus comentaristas italianos, fue amplia en Nueva España.

Antonio Rubio fue el primer profesor de los estudios de filosofía de los jesuitas en Nueva España. Atrás suyo estaba la docencia de fray Alonso de la Veracruz y de Tomás Mercado y, en su torno, la de la propia Universidad y de las Órdenes religiosas. Casi toda la producción filosófica, generalmente *cursus* destinados a la docencia, permaneció manuscrita. Su número debió ser inmenso si juzgamos por los muchos textos que han llegado hasta nosotros. En este aspecto, nuevamente, los jesuitas, por su empeño didáctico, fueron quienes más lograron preservar los *cursus*. El más destacado escritor fue Antonio Rubio. Llegó a México en 1576, a los dos años editó para sus primeros alumnos de filosofía la obra de Francisco Toledo, *Introductio in dialecticam Aristotelis* (1578), y el tratado *De sphaera* de Francisco Maurolico. Al agotarse la edición, se propuso escribir, él mismo un curso completo. A esta tarea dedicó sus fuerzas desde 1594 hasta 1600, año en que partió a España para cuidar la edición de la obra concluida. El curso consta de 5 libros: 1) *Commentarii in universam Aristotelis dialecticam* o *Lógica mexicana* (1603); 2) *Commentarii in acto libros Aristotelis de phisico auditu* (1605); 3) *De ortu et interitu rerum naturalium* (1609); 4) *De anima* (1611) y 5) *De caelo et mundo* (1615). El éxito de cada uno de estos libros fue sorprendente; rápidamente se convirtieron en textos de varias universidades europeas. La *Lógica mexicana* llegó a 25 reediciones; *De phisico auditu* alcanzó 13; *De ortu et interitu* obtuvo 8; *De anima* 7 y *De caelo* 7. Es decir, que en el lapso comprendido entre 1603 y 1641 el curso de Rubio mereció 60 diversas ediciones, convirtiéndose en un auténtico *best seller*.

La discusión teológica fue tan intensa como la filosófica; o mayor, puesto que era la disciplina más importante del edificio intelectual; en ella sobresalieron grandes intelectuales que escribieron obras significativas; pero, pese a su importancia, casi todas permanecieron manuscritas. Pedro de Hortigosa fue el más célebre de los teólogos novohispanos de la época. Algunas de sus obras, que tratan sobre la esencia divina, las virtudes, los ángeles y los sacramentos, se encuentran manuscritas en la BNM; Pedro de Morales, compañero de Hortigosa y de Rubia, publicó un prolijo estudio: *In caput primum Mathaei* (1616) en el que abordó el estudio de Cristo y de José. Este libro, casi nunca mencionado y menos estudiado, enriquece la bibliografía de Morales, autor de la célebre *Carta* (1579) que incluye la *Tragedia de los Santos* con que la dramaturgia renacentista, de corte clásico, se naturaliza en México. En el campo de la teología moral se editó la obra de Juan Zapata y Sandoval, *De iustitia distributiva et acceptione personarum et opposita disceptatio* (1609) en que la teología aborda la discusión del derecho que los criollos tienen para ocupar cargos en las propias Indias. Muchas páginas necesitaríamos para enlistar estas obras. Varias de ellas, como las

de Hortigosa, emplean la lengua latina con soltura y elegancia; las más se limitan al latín usual en las escuelas. Ahí está, como muestra, el gran número de manuscritos teológicos y filosóficos que todavía se conservan en la BNM. Baste, entonces, sólo aludir a pocas obras, aquellas que parecieran más significativas por su autor o por su tema: los *Commentaria in Aristotelem* de Marcos Portu; los *Commentarii in universam Aristotelis doctrinam de anima triplici libri contentam, una cum dubiis et quaestionibus de caelo et mundo et de meteoris* (1623) de Alonso Guerrero; de Agustín Sierra el *Tractatus in duos Aristotelis libros de corpore animato* (1688); el curso dictado entre 1675 y 1677 por el agustino Juan de Rueda y que se conserva manuscrito bajo el genérico título de *Cursus philosophicus*. En el campo de la escritura, las obras de Juan Díaz Arce *Positiva relectio super psalmum 132* (1631) y *Quaestionarium expositivum pro clariori intelligentia Sacrorum Bibliorum* (1647); el texto teológico de Pablo de Salceda *De necessitate scientiae mediae ad explicanda abstrusissima praedestinationis arcana.*

Si Horacio fue el preceptista y Cicerón dio el color a las nervaduras de la prosa, Virgilio fue el arquetipo de la poesía. En efecto, la poesía latina novohispana lo evoca en el vocabulario, en los temas y en la arquitectura de los versos. El primer impacto de Virgilio se encuentra en un grupo de poemas custodiados en el manuscrito 1631 de la BNM. Sus autores forman una generación integrada por los profesores y primeros alumnos del Colegio de San Pedro y San Pablo de la ciudad de México. Podríamos afirmar que los textos incluidos en el *Poeticarum* de 1605 y estos poemas forman un todo. Los autores principales fueron Llanos, Pedro Flores, Bartolomé Larios, Diego Díaz de Pagua, Luis Peña y Cosme. A ellos habrá que agregar a Juan de Cigorondo, cuyos textos se conservan manuscritos en Madrid y Washington. El manuscrito 1631 se encuentra dividido en dos grandes grupos: el primero consta de poesía lírica que, bajo el ropaje petrarquista del pastor, alude a hechos cotidianos; el segundo, muy nutrido, compila textos religiosos presentados por profesores y alumnos en las fiestas del Colegio.

El primer grupo de poemas líricos consta de 15 textos, dos muy largos. Hay en ellos grandes joyas de versificación y de clasicismo. La *Egloga in obitu,* lamento a la muerte del pastor Alcon, retoma el tópico de Filomela; pero aquí es el tórtolo quien, despojado por el *immitis pastor* y olvidado de sí, testifica los amores perdidos y llena los bosques con su llanto:

Ut gemit amissos faetus phylomela sub umbris
aut qualis socia viduatus compare turtur
quam procul incautam quercu speculatus ab alta
immitis calamo pastor deiecit acuto:

non viridi sedit ramo, non gramine laeto,
non vitrei dulcem libavit fluminis undam,
sed gemitu amissos tantum testatus amores
languidulus maestis complet nemora alta querellis.

También sobresale la brillante palinodia a la muerte del sol, titulada *Chronidis Ecloga,* que contiene un ingenioso diálogo équico entre Silvano y la ninfa Eco. Algunos de sus versos son los siguientes:

Syl. Gravi solitus pectus relevare dolore
Ec. Ore
Syl. Coruscante devincens luce comaetas.
85 Ec. Aetas
Syl. Cui semper vitae deus alma supellex
Ec. Lex.
Syl. Facili fuerat roseus qui forte modestus
Ec. Aestus
Syl. Qui cunctus uno peramabat amore.
Ec. More
Syl. Quid hic igitur potuit male morte perire
Ec. Ire.
Syl. Mens numquid discessit Chronidis ad hortum/
90 Ec. Ortum
Syl. Post habuit fugiens amor arva severus
Ec. Verus
Syl. Et hic tandem Chronis mea gaudia vivit
Ec. Vivit
Syl. Et aethereos haustus modo vividus haurit?
Ec. Haurit
Syl. Non equidem credam nisi detegis ora
Ec. Ora
Syl. Heus suplliciter posco vis dicere nomen?
95 Ec. Omen.
Syl. Quid. quem te memoras responsa remittens?
Ec. Mittens.
Syl. Deludor penitus latet error in herbis
ne vivus modo Chronis adest.
Ec. Est.
Syl. Uror et istud
quali sit ignoro: referas rogo iam mihi nomen
quo te nimpha vocem?
Ec. Vocem.

Este artificio équico, con mejores momentos en la poesía castellana, fue recuperado años después, en el epigrama de Tomás González quien no sólo produce el eco entre el final del hexámetro y principio del pentámetro sino, también, al final de éste:

Viscere dumque oritur, Virgo est mage candida *Luna.*
Una. Poli quaenam coelica *navis*? *Avis.*
Cuius ab artificis manibus finguntur *ocelli*?
Coeli. Quis cantar, quae modo *conor*? *Honor.*
Temporibus poterit quisnam bene texere *Laurum*?
Aurum, Labra linit quid gene*rosa*? *Rosa.*

Especialmente resaltan dos égoglas, que aluden a la idea de predestinación que los novohispanos, alentados por sus ricos minerales, albergaron sobre esta parte de América.

En la égloga titulada *Proteus,* cuyo subtítulo precisa *Vaticinium de progessu in litteris mexicanae juventutis,* el dios —nadie mejor que este artífice de las mutaciones—, emerge de la laguna y sobre el fondo lacustre de la ciudad vaticina:

O nova pars mundi, nova tellus et novus orbis
perge. Tuis utinam faveant pia numina coeptis
et longe felis felicia vota secundus
exitus excipiat subterque cadentia, multus
semina non parvo niteat cum fenore fructus
et vos aeterna quae ducitis omnia cura
volvite praecipites vaga sydera volvite cursus.

Tempus, erit, nec multum, quin proxima secum
fata ferunt, cum te todos invecta per amnes
fama canat, liceatque tuum diffundere nomen
ultra Indum et Gangem roseique cubilia solis
volvite praecipites vaga sydera volvite cursus.

En este mismo tenor encontramos la hermosa *Epistula in qua tota sedes tepozotlana describitur,* síntesis de la epístola ovidiana y del vocabulario y temas de Virgilio, en la que el anónimo autor recrea los idílicos cuadros de la Arcadia, pero sublima los amores terrenos de los pastores a la mística contemplación de Dios. La naturaleza adquiere tonos bucólicos en una pluma enamorada de los nuevos paisajes:

Montibus in mediis ubi sunt sub fronde Napeae
parturit albentes gleba benigna rosas.

Per latus obliquus montis flectente canali
ribus it irriguus lene sonantis aquae
irrigat hos campos; subjecta que siluit arva
pinguis Arenoso surgit arista iugo.
Annales non optat aquas locus iste; nec imbres
quos tribus aestivis mensibus annus habet.
Namque suis stentus aquis vestitur aristis
muneribus cereris tota superbit humus.
Ditior oblatas miraatur et incola messes
semina centeno faenere reddit humus.
Semper prata virent, semper violaria florent,
terra pruinosas nescit opima nives.
Non hic Hesperios quisquam desideret hortos
Alcinei virides hic superantur agri.
Floridus hortus enim centerminus aedibus ipsis
candida dat rubris lilia mixta rosis.
Scinditur ingeminas partes; pars pensilis una est
altera pars multis subiacet aucta bonis.
Gemmata sapidi pendet ex vite raceme
cortice flaventi persica mala nitent.
Pallida flexilibus nicuere cotonea virginis
tunaque pendenti subiacet alba nuce.
Hic tempestivis praecox ficulnea grossis.
Praevenit aestives imbre cadente dies
Sypyra, sificus, seu fructum poscis olivae
su petis aurata persica mala cute.
Omnibus his multisque aliis, quibus india gaudet
fructibus: et vitreis hortibus abundat aquis.

Los dos textos más grandes del manuscrito 1631 fueron escritos por Bernardino de Llanos; son dos escritos para conmemorar sendos actos cortesanos del Colegio de la Compañía: el primero trata del regreso del provincial y, el otro, sobre el recibimiento del inquisidor. Ambas églogas son las obras más importantes de este conjunto; en ellas vemos esplender los versos con ecos plenamente virgilianos. Sin embargo, el carácter cortesano les da un tono fingido; a veces el diálogo se torna insulso: ambas circunstancias las coloca por debajo de la belleza de los otros poemas. La primera égloga se titula *Pro Patris Antonii de Mendoza adventu in Collegio Divi Ildephonsi;* la segunda *Dialogus in adventu Inquisitorum factus in Collegio Divi Ildephonsi.* En todo caso, estas obras de Llanos con un total de 834 hexámetros, son la prolongación novohispana del teatro humanístico europeo.

En el mismo manuscrito, invaluable compilación de la poesía latina del paso de los siglos XVI al XVII, se transcriben los poemas latinos escritos

en 1599 a la muerte de Felipe II y a la canonización de San Ignacio de Loyola en 1611. En ellos volvemos a encontrar como autores casi los mismos nombres de quienes escribieron los poemas anteriores. Corresponden sin duda a la generación educada y formada por Llanos en la poesía latina. Así pues, la personalidad humanística de Llanos no sólo resalta como promotor y maestro de una generación de poetas latinos, sino que él mismo fue su ejemplo. El cronista Andrés Pérez de Rivas alude a estas cualidades: "compuso, escribe, muchos y eruditos libros así en prosa como en verso latino, para facilitar el ejercicio y enseñanza de la juventud". El manuscrito 1631, además de ser invaluable compilación de la poesía latina producida en México al finalizar el siglo XVI e iniciarse el XVII, es el testimonio de este magisterio.

Tomás González, como dijimos, continuó el magisterio de Llanos: reeditó sus libros y también publicó para uso de los estudiantes de poética, a la manera de Llanos, sus propios versos; en un raro opúsculo *Epigrammata aliqua, quae ad faciliorem epigrammatis componendi usum adolescentibus poticae facultatis candidatis* editado entre 1642 y 1644, con poemas religiosos de excelente factura, encontramos los *epitaphia* que González escribió en ocasión de la muerte de Llanos.

Al margen de esta poesía jesuítica se produjeron otros poemas escritos por religiosos de otras órdenes. El más singular, por artificioso, es el que, con título de *Theressiada* escribió en 1641 Juan de Valencia en honor de Santa Teresa. Se trata de un artificio retrógrado de 700 hexámetros. Hay que lamentar que, enviado a España para publicarse, se haya perdido. Sobre el proceso de creación del poema conviene que citemos a Juan de Pareja; refiere este cronista que Valencia, en 1641 se encontraba en el convento mercedario de Atlixco y entonces se le ocurrió escribir unos versos latinos a Santa Teresa de Jesús, de quien era devoto: "poniéndose a ello, escribe Pareja, quiso hacer los versos retrógrados, al modo de aquel dístico que dicen hizo el demonio según tradición de muchos que dice por una y otra parte:

Signa te signa temere me tangis et angis
Roma tibi subito motibus ibit amor.

los cuales se leen al revés de la misma suerte que se leen al derecho; de esta suerte hizo el P. maestro fray Juan de Valencia muchos a la gloria santa Teresa, y habiendo empezado a hacerlos, me envió a mí a que me tenía singular cariño, desde Atlixco a este convento donde yo era regente de los estudios, cinco dísticos de estos para que los hiciera imprimir, que empezaban

Asseret e Roma nisi lis in amore Teresa.

"De los otros no me he podido acordar, pero estando ya para imprimirlos me envió un correo con otros cuatro dísticos que añadiese y luego inmediatamente me envió otro correo pidiéndome suspendiese la impresión, porque eran tantos los que se le habían ocurrido que quería hacer un tratado largo de ellos, y después vino a esta ciudad y trajo, no sé si 700 dísticos o 700 versos que no me acuerdo individualmente, aunque sí sé que fueron muchos, para los cuales se valía de la composición muy legítima de vocablos latinos, y aun de particular explicación de ellos que ponía al margen, con reclamo al verbo o la palabra que necesitaba comento, y muchos de ellos eran con algún modo de laberinto que llaman los poetas y otros con algún arte particular, que entero el verso es hexámetro y quitada la primera letra y la última queda pentámetro, como se verá en éste.

e, Roma sit era rogo, cogor aretis amore.

y para esta inteligencia ponía al margen la explicación del vocablo". Es de lamentar que este poema se encuentre perdido.

Guillén de Lámport es un hombre singular en la historia de México. Irlandés de origen, llegó a Nueva España y poco después fue apresado bajo el cargo de conspiración; recluido en la cárcel de la Inquisición, fue quemado en la hoguera bajo el cargo de hereje. Mientras se encontraba en la cárcel, Guillén escribió gran número de poemas e himnos latinos. Entre ellos hay que mencionar el *Liber primus Regii Psalterii,* estremecedora colección de salmos latinos. A su lado encontramos, también, himnos y poemas que lo revelan como profundo conocedor de la métrica latina, a la que no temió conjugar con los posteriores sistema de versificación que olvidan las leyes de la prosodia clásica y ponen énfasis en la medida silábico acentual. Un ejemplo de sus mejores momentos es este himno, en estrofas asclepiadeo-gliconias, *In festo Sanctae Crucis:*

Ave, Crux meritis inclyta fulgidis,
Arbor quae celebris dulcia pondera
gestasti: thalamus Regis amabilis
et Christi bona thessera.

Te ditat penitus purpura nobilis
et fructum roseis roribus extrahis;
effundis timido robora pectori,
et gestis sacra laurea.

In te Rex recubans caelica munera
ostendit patiens maxima quae tulit
pro nobis miseris scelera discutens,
et vincens nigra Tartara.

Caelorum reseras lucida culmina,
et tinctus rutilat bellicus armiger
te portans sequitur quem decet exulem
Agnum tam sine crimine.

Tu vita similes atque laboribus
reddis nunc homines certiter Angelis,
Aeterno Domino Mystica spolia
adquiris memorabilis.

Sit laus atque decus, sit quoque gloria
Nato, qui retinens vere pependerat
in te sitque Patri, et Spiritui Sacro
lux, et pax sine finibus. Amén.

Mateo de Castroverde, por su parte, escribió un *Panegiris Conceptionis Marianae in America celebrata* (1645) que por desgracia, permaneció inédito y ahora nos es desconocido, salvo un fragmento que nos trasmitió Carlos de Sigüenza y Góngora en *El triunfo parténico* (1683). La factura clásica y agilidad de sus hexámetros revelan que el poema era una joya literaria. Algunos de los versos conservados por Sigüenza son los siguientes:

Mexicus interea toto celeberrima mundo
ingeniis, opibusque vigens, cui summa potestas
cum summa pietate manet, cupit ultima amoris
edere signa sui; populus sibi foedere iunctos
ad se festa vocat, subito cum densa gregatim
agmina, sunfusis equitum, peditumque catervis,
urbibus e cunctis properant, iam tecta domorum
ignitis accensa rogis super aethera fumant;
in clarum conversa diem nox atra refulget:
ignis ad astra subit supremaque sydera lambit:
fulgura flammiferis iaculantur ab arcibus urbis
astrorum similata globis totumque per orbem
discurrunt, crebro templorum cymbala pulsu
laetitiae dant signa suae, puerique per urbem
conceptam sine labe canunt. Nabathaea cremantur
thura vovenda Deo redolentque altaria fumis.

José López de Abilés escribió el primer gran poema latino en honor de la Virgen de Guadalupe, mito que condensa, sincréticamente, las aspiraciones e imaginarios del pueblo mexicano. El título, como todo poema, tiene un recargado tinte barroco: *Poeticum veridarium in honorem* [...] *Mariae ejusdem Dominae miraculosae mexicanae Imaginis de Guadalupe vocatae nominis litteris, lucibus, transumptis, iconis, signis, circunstantilisque miris mirificae apparitionis, insitum, ornatum variegatum atque contextum* (1669).

El poema, escrito en dísticos, consta de 420 versos. Su objetivo, confesado en la portada, es ser un vergel poético en el que se entrelacen y esplendan las diversas maravillas que contiene y circundan a la Guadalupana. En la disposición concreta resulta un elogio a la Guadalupana y a la tierra de Nueva España que presenció el milagro y custodia tal maravilla en su imagen. Al inicio propone el asunto del poema: América, tierra de indios sanguinarios y de lobos crueles —*carnificum indorum, crudelium humusque luporum*— se vuelve tierra pacífica por la aparición de la Guadalupana. Si algún nombre le conviniera sería el de Nueva Gaulos, donde, según la tradición, la serpiente no puede vivir (versos 1-18). Invoca a la musa María, para con su ayuda poder cantar dignamente su epopeya (19-32). Aquí principia el canto: Guadalupe, al aparecerse, se convierte en escudo y custodia de la ciudad de México y de sus habitantes: *ut custos urbis nostrae, nobisque benigna* (33-58). Por ello introduce, con este presupuesto, la historia de las apariciones (59-118). Descritas éstas, inicia su elogio: Guadalupe, la flor novohispana (119-140). Describe su imagen (141-210); los diversos signos que revelan el significado de la Guadalupana en nuestras tierras: Palma de Cades; Sol; Aurora; *Arca Dei; ignis Columna; Signum magnum; Rubeus in flammis; terribilis castrorum acies ordinata; Terra sancta* (211-322). Centón acróstico virgiliano con cuyas iniciales forma la invocación: *Ave gratia plena Dominus tecum* (323-378). Elogio de México y la Guadalupana (379-420).

Esta última parte intenta ser un resumen de todo el poema.

Gratulor, o felix tantum tibi, Mexice, Donum;
  pro tanto grates munere redde Deo.
O Decus huius Humi Virgo quas dicere grates
  pro dono dignas, quasve referre parem?
Tellus tecum haec, qui promissio, nostra videtur:
  in te sed nobis est operata salus.
Lignum es odoratum, frondens tu semper Acanthus;
  orbeque Gemma Dei tu pretiosa nitens;
Ac Hyacinthi puniceus decor, alma notantur
  quo libertatis symbola, nulla necis.
Auscultata ferens hyeme huuc ver unica turtur;

cuius eu adventu laeta sit ipsa dies:
Pulchra quidem nostrae conversae symbola gentis,
cum recipit Christi fervida corde fidem.
Ad quam confestim placuit Matrona venire
sic tibi, ut edoceas, atque videns foveas.
In medijs clris stas alba columba pudica,
auribus in nostris voce sonante tua:
argentum manibus plenis dans, vestibus aurum;
ut tot virtutum gratia ditet eis;
inque foraminibus petrae, campique caverna;
anguis ut astuti tetra venena fuges.
Ad cuius Matris pennas miserentis adimus;
qua mediante capit guadia nostra quies.
De te Bernardum sermonem terret habere,
cum sit mellificus; quid modulabor ego?
Ingenio, filium mihi scinditur, alta petente;
sic calamus cursum, plumaque sistit iter.
Nam, quibus efferam ego te, nescio, laudibus, asto;
quem coeli haud capiunt, nam geris in gremio.
Te bene-namque Deus-dicens laudare, Maria,
ut non plus ultra cuius es, ipse potest.
In te virgineam terram benedicat amator:
atque bonam plaudat, qui sibi te voluit.
Lucas, Virgo, valet pictor tuus esse, Ioannes;
nam volitare nequit plumbea plua mea.
Nec men verba loquor; de te venere sed ista;
quae, tua sic reddens, solvo tibi tribuens.
Hic mea si qua sonant, umbras mea carmina nosco;
haec sed amore pio respice digna tui.
Namque, nec esse tibi, mihi maior hyperbola, sisto;
nec tibi sint, taceo, nubila verba mea.

Actualmente resulta difícil leer un poema de esta naturaleza; el gran número de alusiones internas, las continuas citas y apostillas al margen del texto aplastan con el arsenal de su erudición al lector moderno. Para el lector barroco del siglo XVII, sin embargo, estas características constituyen las mejores recomendaciones del poema.

A los pocos años apareció el segundo gran poemas latino guadalupano. Se trata de una obra en que el gusto barroco, ávido de sutilezas y malabarismos de ingenio, lleva a su máxima expresión algunos de los elementos del *Poeticum viridarium* de López de Abilés. Se trata del *Centonicum virgilianum monimentum mirabilis apparitionis Purissimae Virginis Mariae de Guadalupe* (1680) de Bernardo Ceinos de Riofrío, canónigo de Vallado-

lid y cura de Arantzán. El poema intenta, en 365 hexámetros formados de versos o partes de versos de Virgilio, narrar las apariciones guadalupanas. Sin duda el contacto con la *Eneida* dio a Riofrío una concepción del poema, diferente a los que hasta entonces se habían utilizado. López de Abilés escribió su *Poeticum viridarium* con la mira de crear un poema largo con ciertos alientos de epopeya; Riofrío, en cambio, desde el principio estructura su narración con la intención epopéyica. Principia por dar una descripcripción de Nueva España y de las gentes que la habitan; de ahí pasa a describir las apariciones como una gesta histórica.

El *Centón* está precedido por un poema de 184 hexámetros que, con el título de *Aulica musarum synodus crisis appollinea,* escribió Bartolomé Rosales, hombre ligado al culto guadalupano. Su poema es un ejercicio retórico en que Virgilio aparece en el tribunal de las musas, presidido por Apolo. El poeta expone cómo ahora resurge la poesía romana en el nuevo mundo, adornada de rosas de Indias.

Nunc iterum toto celebrandus in orbe poeta
pulchrior exurgo, faciesque reficta refulget.
Nunc et in orbe novo resonat romana Thalia
quae redimita rosis Indis caput extulit undis.
O vos Pyerides vobis nova gloria surgit:
Nunc meus in *Rosea* vultus *Imagine* maior
noscitur, auctus honos eludet tempora vivax.

Toma entonces Apolo la palabra para alabar personalmente al autor del *Centón;* ya no es necesario, dice, cumplir con el deseo de Virgilio de que la *Eneida* fuese quemada; ya no habrá que temer a las llamas, pues un Riofrío, *frigidus amnis,* las contiene. Rosales, sin embargo, se equivocó en la apreciación sobre el poema que elogia. Si la fama de Virgilio en el Nuevo Mundo se sustentara en obras como la de Riofrío, hace tiempo que estaría en el olvido, como lo está el *Centón.* La razón es sencilla: el pretendido autor de estos poemas remienda, como el sastre, trozos tomados de aquí y de allá, de un texto mucho más amplio, con la pretensión de que el prestigio de la obra original ampare a la nueva; el resultado es el monstruo horaciano.

Por esta razón es válida la opinión de José Ignacio Bartolache, quien, cien años después, en 1785, caída en desuso la estética barroca, opina que si algo es rescatable de este opúsculo, lo es el poema de Rosales y no el de Riofrío:

> Yo no encuentro en esta obra (el *Centonicum virgilianum*), que consta de más de 360 versos, ninguna cosa conducente a lo historial. El centón virgi-

> liano lo es en efecto; bien que con frecuentes licencias en el uso de atar los hemistiquios. Por mí, más querría yo ser autor de una docena de los versos compuestos por el Br. Bartolomé Rosales, en elogio del *Centonicum virgilianum;* que no de éste todo entero; pues parece que la mayor gloria a que puede aspirar un buen centonista, es a la de que sus lectores le tengan por un hombre que tuvo la paciencia de quebrarse la cabeza, sin faltarle un poco de ingenio; y semejantes producciones, costando más de lo que valen, no sé si son dignas de imitación: y lo mismo se entiende (por razón idéntica) de los versos acrósticos, anagramas y otras quisicosas del mismo género.

El emblema durante los tres siglos novohispanos tuvo un gran florecimiento; desde su primera manifestación en 1559, cuando se levantó en la catedral de México el *Túmulo imperial* a Carlos V, pasando por el impulso de los jesuitas, cuyo testimonio es la edición novohispana de Alciato en 1577, hasta los últimos años del siglo XVIII, son incontables las producciones de este género en México. Su popularidad parece estar apoyada en tres razones: la primera radica en que su peculiaridad visual y literaria servía a la necesidad propagandista de la sociedad contrarreformista española; la segunda alude a que, por su propia naturaleza, el género permitía desplegar la fastuosa imaginación propia de la sociedad señorial de Nueva España; la tercera, argüida por los propios emblematistas, señala la afinidad del emblema con la escritura jeroglífica de los antiguos mexicanos. Apoyado en estos elementos el género emblemático esplendió en Nueva España en piras fúnebres y en arcos triunfales. De esta enorme producción, algunas creaciones llegaron a las prensas y otras pocas se conservan todavía manuscritas. Entre éstas y los testimonios existentes se puede aún reconstruir la historia de uno de los géneros más empleados en estos siglos. Al hacerlo veremos desplegarse ante nosotros el extenso reino de la mitología grecolatina al servicio de la alegoría; el reino de Pierio Valeriano, Nicolás Causin, Atanasia Kircher, Jacques Massen, Menestrerius y muchos otros emblematistas que se esforzaron porque la antigüedad clásica encarnara en las virtudes y hazañas de los hombres de la época barroca.

En torno a estas obras se encuentra una nutrida producción de acrósticos, epigramas, himnos y textos menores latinos de autores que o escribían preferentemente en castellano u ocasionalmente tomaban la pluma pero cuando lo hacían, preferían la lengua latina. Tanta es la cantidad de esta literatura de ocasión en preliminares de libros, túmulos, certámenes y libros de emblemas que podría igualar a la producción anteriormente reseñada. Entre otros autores debemos mencionar especialmente a Sor Juana Inés de la Cruz quien escribió himnos y epigramas latinos; su obra castellana refleja, además, profundas influencias de Horacio, Virgilio, Ovidio, Marcial y Ausonio, entre los muchos autores latinos que conoció y de cuya fuente

se alimentó. Francisco Corchero Carreño, a su vez, intercaló algunos versos latinos en su poema castellano *Desagravios de Cristo* (1649). Otros autores son Diego Cisneros (1618); Nicolás de Godoy Carvajal (1626); Juan de Poblete (1626); Gonzalo Carrillo Altamirano (1626); Juan Alcocer (1605 y 1626); Juan de Díaz Arce (1626); Martín Acosta (1635); Salvador Gómez Espinosa (1641 y 1642); Pedro Fernández Osorio (1642); Nicolás Pacheco (1642); Francisco de Fuentes y Guzmán (1642); José Villanueva (1642); Juan de Mañozca (1646); Agustín de Barona Padilla (1648); Luis Becerra Tanco (1649); José de Prado (1649); Alonso de Alavés Pinelo (1650); Ignacio de la Llana quien en 1658 versificó unas extensas súmulas; Bernabé de Herrera (1666); Miguel Ibáñez (1667); José de Mora (1672); Gaspara Calderón (1672); José de la Llana (1678); Bartolomé Rosales (1673 y 1688); Miguel Ibarra (1675); Francisco de Aguilar (1682); Francisco de Ayerra (1682); Juan de Ochoa (1682); Pedro Muñoz (1692); José de Sigüenza (1682); Salvador de Escudero (1682); Antonio Correa (1683); Miguel Costilla (1698) y muchos más nombres que sería farragoso enumerar aquí.

VII. *1700-1730*

Al llevar el siglo XVII a su fin, se abrió un periodo de transición entre el barroco y el neoclásico. En este lapso cuatro fueron los autores neolatinos que sirvieron de puente entre ambos estilos: Santiago de Zamora, Francisco Xavier de Cárdenas, José de Villerías y Roelas y Pedro Reynoso.

Santiago de Zamora se dedicó al magisterio de la lengua latina; no lo hizo como Llanos y González cuyos escritos contemplaron el panorama tanto de la poética como de la retórica. Él atendió, preferentemente, a la gramática y a la poética. Lo hizo desde su mirada de maestro de los jóvenes jesuitas en el noviciado de Tepozotlán; desde ahí, durante casi cuarenta años, alimentó a las prensas de la ciudad de México con libros de textos que sirvieron a toda la juventud estudiosa de Nueva España. Zamora organizó su doctrina a partir de los comentarios que Juan Luis de la Cerda hizo a los libros IV y V de la gramática latina de Antonio de Nebrija: al libro IV le llamó *Explicación de la Sintaxis* y sus reediciones, a partir de 1726, en que apareció por vez primera, se sucedieron en 1729, 1753, 1754, 1758, 1764, 1785 y 1793; al libro V le llamó *Qvantidad de la sílaba,* apareció en 1713 y se reeditó en 1723, 1725, 1726, 1732, 1739, 1741, 1743, 1752, 1761, 1779, 1783, hubo, además, una edición sin fecha. En total fueron 11 ediciones que tuvieron como apéndice el texto de la *Epistola ad Pisones* de Horacio. Además de estos textos, Zamora publicó otros dos opúsculos; uno, dedicado a la sintaxis, apareció en 1736 con el título *De natura, partibus,*

dotibus. Vitiisque gramatices; el segundo, editado en 1735, estuvo dedicado a la poética y se tituló *Poeticae descriptiones.* Es una antología que agrupa tres poemas: la *Epica Romae descriptio* de Francisco de Macedo; la *Descriptio sacrae Pyxidis ostentatoriae* de Antonio de Vieira; y el *Ludi trudiculorum in villa Jesu Montana descriptio,* poema del mismo Zamora. Esta labor didáctica de la lengua latina fue muy apreciada por sus contemporáneos; en 1737, año de la muerte de Zamora, la *Gaceta de México* comentó: "haber leído [es decir, enseñado], todos los poetas y oradores más célebres le adquirió tanto nombre en la erudición y elocuencia que era celebrado y conocido por el Cicerón indiano".

Francisco Xavier de Cárdenas fue un excelente poeta latino; los contemporáneos elogiaban la *sermonis castitate, elegantia et copia praedives* de sus poemas latinos. Es de lamentar que apenas unos pocos hayan llegado a nuestros días. Tan sólo nos restan los emblemas que escribió en 1725 a la muerte de Luis I de España, compilados en el libro *Llanto de las estrellas* (1725), y el célebre epigrama en honor de la Magdalena, cuyo texto es el siguiente:

Magdalena, cui quondam faciem ornavere decoram
  candida purpureis lilia mixta rosis.
Quo fugit vario, qui pinxerat ora colore
  ille rubens candor, candidus ille rubor?
Nonne pluis lacrymis? Eccur rubicunda genarum
  lilia marcescunt, imbre irgante genas?
Imbre cadente, novos pariunt viridaria flores:
  Cur tibi, dic, flores, imbre cadente, cadunt?
Rem teneo: calido lacrymae de pectores manant,
  flammaque mentitis dissimulatur aquis.
Praeterea geminos referant cum lumina soles
  Magdalis ignitas illachrymare faces.
Non igitur mirer roseos pallescere vultus,
  quando non flores imbre, sed igne rigas.

Pedro de Reynoso resalta como el preceptista más importante de la época; lo fue porque, además de interesarse en la gramática y en la poética, como Zamora, atendió también a la retórica; no sólo comentó al obligado Nebrija sino que se documentó en los mejores y más actuales autores o, como él dice, *ex probatissimis authoribus grammaticae artis collecta.* El curso completo está compuesto por los siguientes títulos: para los principiantes escribió *Advertencias de declinaciones y de todo género de tiempos* (1710), reimpresa en 1727; para el segundo curso compuso *Reglas de gé-*

neros y pretéritos (1717); para el último curso de gramática editó *Explicación y notas de las reglas que pertenecen a la sintaxis* (1711). Para el cuarto, es decir, el curso de retórica, compuso la *Segunda parte en que se trata de la construcción figurada* (1712) y un opúsculo titulado *Artificiosae instructionis in Kalendas, nonas et idus* (1712). Para poética redactó dos trabajos: el *Liber de syllabarum quantitate ac versificandi ratione* (1710 y 1730), y el *Artificiosum vocabularium poeticum seu prosodicum* (1734). Esta hermosa obra, último grito de la preceptiva barroca en Nueva España, iguala la riqueza de la doctrina o estudio detallado de la manera como los clásicos empleaban los metros rítmicos, con el ingenio en la propuesta de su uso por el joven alumno. El bibliógrafo Beristáin, a quien no escapó su importancia, comentó al respecto, "obra de mucho trabajo y de no poca utilidad a la juventud estudiosa, y en la que el autor manifiesta el magisterio que tenía en la lengua latina y en las letras humanas."

Atrás hemos dicho que en este periodo hubo poca producción o teorización retórica. En efecto, tal vez el propio sentido de transición de la época indujo a la inseguridad en los preceptistas de retórica quienes, antes que aumentar sus propias producciones, prefirieron reeditar algunos manuales europeos. Tal es el caso del opúsculo de Francisco Pomey, *Novus candidatus rhetoricae,* que mereció cinco reediciones novohispanas (1711, 1715, 1726 y dos sin año de impresión); o de la antología titulada *Illustrium autorum Flores* (1712) que reúne oraciones de Cicerón (las *Filípicas* I, IV, VI y IX) y de jesuitas de la época como Horacio Quaranda, Famien Strada, Vicente Guignigi, Nicolás Avancino y el novohispano Baltasar López. En 1722 apareció un *Florilegium oratorum* de contenido similar. A los pocos años, en 1727 volvió a la luz la obra del mismo título, pero entonces reunió ocho oraciones de Cicerón y los textos de los jesuitas anteriormente citados, menos Strada y López. Como se ve por este recuento, en el presente periodo no se producen en México obras teóricas sobre retórica sino que su estudio, todavía alimentado por la práctica antecedente, se concentra en la imitación de los textos ciceronianos y de sus seguidores contemporáneos.

El autor más importante del periodo fue José de Villerías y Roelas; en su breve vida, pues apenas vivió 33 años —de 1695 a 1728—, supo escribir una sólida obra en lengua latina que abarcó todos los géneros de la poesía. La escribió además, con gran dominio de las formas métricas y sentido del gusto estético. En su pluma la lengua latina alcanzó niveles poco igualados en México, especialmente en lo que toca a la recreación de un lenguaje literario identificado con los temas que trata. Su primera obra, cronológicamente, es el *Victor* (1721), de 300 hexámetros, en la que retrata y satiriza a la sociedad de la época. A los pocos años, en 1724, escribió un largo poema, titulado *Guadalupe,* que consta de cuatro libros y 1755 hexá-

metros. Esta obra condensa en el campo de la literatura el largo recorrido que la poesía latina había efectuado en el Nuevo Mundo; pero su importancia también se encuentra en el campo histórico, pues expresa ya la sensibilidad de la nueva nación que surge del choque de la cultura europea y la cultura indígena. *Guadalupe* pregona, por último, la naturalización de la lengua latina en el suelo americano. Si las palabras nahuas incorporadas al léxico latino por los primeros escritores sonaban postizas, en Villerías se funden en un todo con las romanas. Su resultado es el neolatín mexicano. Tal es el caso de este breve texto en que Plutón enumera sus huestes contra la Virgen:

Namque habeo indociles Otomites, more ferarum
sub Iove degentes, et terrae gramine pastos;
Guastecosque graveis, cultosque sermone Tarascos,
atque Matazincas et pictos corpora mecos.

Procedimiento que, pocos meses después, aparece en la elegía a Luis I (1725), perfeccionado en el célebre dístico, joya del neolatín americano:

Guastecos, pictosque Mecos, docilesque Tarascos
Caribesque seros, Otomiosque rudes.

Existen en el poema *Guadalupe* varios momentos en que la lengua latina es sometida a un tratamiento similar; sería largo y fuera de lugar enumerarlos. Quiero en cambio, reproducir un momento diferente; aquel en el cual Villerías describe el fin de la peregrinación del pueblo azteca, su llegada al Valle de México y la visión que sus dioses les dieron para indicarles el fin de sus trabajos:

Inde (uelut campis examine vere coacto
innumerae parantur apes; mediave migrantes
aestate, assiduae coeunt per prata locustae)
agmina spectantur latas populantia passim
planities, multisque agros vastantia turmis.
Vix capit errantes tellus; vix omnibus alti
pabula suppeditant montes; vix flumina justae
sufficieunt exhausta siti; aut aequalia pansis
arboribus densae praenbent umbracula sylvae.
Tum sequitur magni fusco venerabilis ore
Mexitij effigies, qui nominis ultimus aduthor

postquam praeclara solers cirtute, praevit,
direxitque suos, tandem defunctus eosdem
responsisque sacris, siccoque cadavere duxit.
Hinc species tardi, rudibus descripta figuris
panditur adventus; atque in loca sorte notata
introitus: diffusa palus tenet aequore totam
caeruleo vallem, faciesque expressa Dianae
plenae sub stanguis liquidas intermicat undas.
In medio arbustu, patrio quod lingua Nopallum
sermone appellat, crassas, velut ordine, frondeis
explicat, et spinis horrens armatur acutis.
Hujus in extremo praesaga cacumine sidit
alituum principes volucrum (mirabile visu)
quae tortum spiris, et sibila colla tumentem
arbua discerpit, rostroque, atque unguibus anguem.
Talia fatidicis cecinere oracula verbis
signa, quibus visis juxta longaevus aruspex
clamorem extollit (voces te audire putares)
et simul erectas tendens ad sydera palmas,
respiciensque alios, jam metam ibi adesse laborum
significat, requiemque Deos jam reddere fessis.
Plebs pariter postrata solo, cuntusque videtur
illacrymans populus, sumas pro muere grates
concesso referens, et numina laudibus ornans.

Villerías escribió, además, otras obras latinas: algunos himnos, epitalamios, varios poemas breves y un libro de 97 epigramas. A ellas hay que agregar la versificación latina del *Cantar de los cantares* y la traducción, también al latín, de epigramas griegos de la *Antología Planudea*. El conjunto de esta obra, redactada en tan breves años, muestra la evolución de un hombre que, fiel a su urgencia poética, supo trasladar al universo verbal los disímbolos caminos que transitó el pueblo mexicano hacia su integración; muestra también cómo Villerías, asimilando la cultura latina, enriqueció a su sociedad y a su tiempo y creó un momento estelar en el proceso de fusión del mundo prehispánico y del europeo.

A estas obras, las fundamentales del periodo, habrá que añadir otras, tal vez menos significativas que las anteriores, pero que igualmente proporcionaron a sus autores el solaz que les arrebataban las ocupaciones diversas. Me refiero al poema *Ecclesiae nocturna pharus* que en 200 hexámetros escribió Francisco Deza y Ulloa en 1704, en honor de San Ignacio de Loyola (manuscrito en la BNM); la elegía del irlandés avecindado en México, Gerardo Moro, que lleva por título *Regina María Aloysia Gabriela. Sabaudiae princeps, vel umbra hispaniarum tutela* (1715); que el oaxa-

queño Antonio Vázquez Salgado hizo de la vida de Santo Tomás de Aquino y que publicó con el genérico título *Vita S. Thomae Aquinatis* (1722).

VIII. *1731-1767*

Durante este periodo florece en México la mejor literatura neolatina; el afán neoclásico de mayor acercamiento a los autores latinos produjo, al par que un elevado número de textos en la lengua del Lacio, una escrupulosa exigencia en su filiación clásica. La temática cubrió, al mismo tiempo, todos los géneros: la poesía, la retórica y la teoría poética, la biografía y la historia; pero también la ciencia, la filosofía, la teología y la oratoria. Paradójicamente, esta eclosión de la literatura neolatina se produce momentos antes de su muerte y del predominio casi total del castellano como medio de expresión literaria; proceso impulsado por la necesidad de unificación lingüística previa a la independencia de México. En los escritos neolatinos de esta época aparecen, precisamente, una y otra vez, el sentimiento de afirmación política y cultural que expresó Villerías.

La reseña de esta época, por otra parte, se prolonga algunos años más allá de los límites temporales propuestos, pues a ella incorporamos las obras que siguieron publicando en Europa los jesuitas desterrados en 1767. La razón consiste en que su producción literaria tiene la continuidad del primer impulso, nacido en estas tierras y vitalizado por el contacto europeo.

En el campo de la poesía hay que mencionar, cronológicamente, a Cayetano de Cabrera y Quintero: fue éste un profuso hombre de letras que empleó la pluma lo mismo en latín que en castellano, en prosa que en verso; su actividad literaria, al menos la que llegó a las publicaciones, se extiende de 1720 hasta 1766; pero su producción literaria llega hasta 1778, año probable de su muerte. Actualmente conservamos seis nutridos manuscritos, con el título de "Borradores de Cabrera", que compilan la mayor parte de su obra. La poesía latina de Cabrera que se encuentra reunida en los *Borradores,* aparte de una infinidad de poemas sueltos, está agrupada de la siguiente manera: 1) *Sacrorum epigrammatum liber unus* que consta de 177 poemas de diverso metro, casi todos seguidos de traducción castellana; 2) *Dies sacer, tot horis quot odis expressus,* conjunto de odas e himnos de tema sagrado dividido en seis grupos; con un total de 33 himnos y 48 odas. La diversidad de los metros que Cabrera utiliza en esta obra, indudablemente presidida por el influjo de Aurelio Prudencio, lo revelan como un amplio conocedor de la métrica latina tanto clásica como cristiana. Lia Coronati, quien editó esta obra, afirma que "en la riqueza de la métrica empleada parece superior al mismo Prudencio". 3) *Variorum Epigrammatum liber alter,* compuesto de 33 epigramas principalmente gratulatorios a personajes

de la época. Aparte de estos poemas, agrupados bajo título y tema, los *Borradores* contienen, como dijimos, una disímbola y nutrida producción latina que alcanza la cifra de 473 poemas de diversa extensión y metro; muchos de éstos fueron publicados en preliminares de libros o en certámenes literarios. A ellos hay que agregar el *Himenoeus celebratus sive de nuptiis Ludovici Hispaniarum Principis et Aloysiae* (1724), cuyos dos extensos primeros tramos, con un total de 900 hexámetros, se encuentran en latín. La obra poética latina de Cabrera tan vasta y diversa, exige, sin duda, un estudio detallado que destaque su importancia literaria, especialmente desde la perspectiva métrica. Ejemplo de ella es la Oda I del *Horoloquim rotarum,* sección del *Dies sacer,* escrita en una variante de la estrofa asclepiadeogliconia, compuesta de dos asclepiadeos y dos gliconios:

Vix, mater superi numinis integra
Horas protulerit Psitacus aeneus
  Quin, queis digna fateberis
  Laudum, iam cor agat chorum.

In primis toties quot numerat plaga
Coelorum volucres effero laudibus
  Quam virgo tibi spiritus
  Vitam dans animan beat.

Hanc almae Triados praedico Regiam
Virtutum facibus, luceque fulgidam,
  Nostram fac simul incolat
  Tam sancti decor hospitis.

En el año de 1744 el Colegio de San Pedro y San Pablo de la ciudad de México celebró los 200 años de la fundación de la Compañía de Jesús; consideró entonces que, entre los varios actos programados, debería representarse una obra latina en los patios del Colegio. José Iturriaga, el poeta elegido para escribir la obra, quiso conmemorar alguna de las muchas hazañas evangélicas de la Orden en Nueva España, y juzgó que era lo más adecuado a la ocasión traer a la memoria de los espectadores la conquista espiritual de la vieja o antigua California, realizada por José María Salvatierra. La obra consta de 800 hexámetros; permaneció mucho tiempo inédita y recientemente ha sido publicada con el título de *Californiada.*

Vicente López, por su parte, fue también excelente escritor latino en prosa y en verso. Pero, al contrario de Cabrera, su fama se sustenta tan sólo en dos breves obras. Una, la escrita en verso, está integrada por tres him-

nos para el oficio divino de la Virgen de Guadalupe (1756). Estos pequeños textos, compuestos en estrofas sáficas y en asclepiadeos, han sido muy estimados en la historia de las letras mexicanas; Gabriel Méndez Plancarte dijo de ellos que los juzgaba "de lo más horaciano que se encuentra en nuestra poesía latina". Su alta estima ha propiciado que los himnos hayan sido republicados en su original latino y traducidos varias veces al castellano (Juan de Dios Uribe, 1812 y 1845; J. M. Sartorio, 1832; F. Escobedo, 1923 y A. Méndez Plancarte, 1933, 1937 y 1952).

En el Archivo General de la Nación de México se encuentran manuscritos tres extensos poemas de procedencia jesuítica. El primero se titula *Carmen epicum in Cantabri Belligeri ornamentum Hesperiaeque totius decus solemne;* el segundo, *Carmen epicum in divini tyronis honorem;* el tercero, *Elegiae variae.* Los tres poemas no ostentan el nombre del autor, pero parecen atribuibles a Francisco de Sales Pineda, quien pudo haberlos escrito en 1760 en Zacatecas. De los tres, sólo el *Carmen epicum in Cantabri Belligeri ornamentum,* que consta de 539 hexámetros, fue publicado en 1982. Los otros dos continúan inéditos.

Diego José Abad ha sido juzgado como uno de los más importantes poetas neolatinos no sólo de México sino de toda nuestra cultura. Su obra poética, aparte de algunos himnos y odas, está constituida por el gran poema *De Deo Deoque homine carmina heroica,* estructurado en 44 cantos y 6174 hexámetros. La obra, escrita fundamentalmente en el destierro italiano, fue adquiriendo su fisonomía en sucesivas reediciones. La primera versión, apenas de 19 cantos, apareció anónima, con el nombre de *Musa americana,* en Cádiz el año de 1769; la segunda (Venecia, 1773) con el pseudónimo de Jacobus Labee Selenopolitanus, adoptó el título *De Deo heroica carmen Deo nostro* y sólo hasta la tercera (Ferrara, 1775), ostentó el título definitivo; las otras dos ediciones italianas (Cesena, 1780 y 1793), siguieron añadiendo correcciones al original, hasta adoptar la forma que actualmente tiene. *La Musa americana,* sin embargo, tuvo su propia fortuna y fue elegida como modelo didáctico para las clases de latín, razón por la que tuvo cinco ediciones mexicanas (Guanajuato, 1847, 1850, 1875 y León, 1877 y 1897). Por su parte el *De Deo* ha sido traducido, íntegro, tres veces al castellano (F. X. Lazcano, 1786, E. Villaseñor, 1896 y B. Valenzuela, 1974) y la *Musa americana,* dos (D. Bringas, 1783 y C. Solís, 1840). A ellas deben agregarse múltiples traducciones de cantos aislados. La obra poética de Abad constituye un tratado de teodicea; pero está lejos de confundirse con un poema de tono didáctico; es, más bien, un gran poema épico sobre Dios y Dios hombre. La altura estética de sus conceptos y de sus hexámetros le garantizan la alta valoración que tiene en la historia literaria.

Otro de los poemas cumbres del neolatín mexicano es la *Rusticatio mexicana* (Modena, 1781 y Bolonia, 1782) de Rafael Landívar. Escrita en el destierro, la obra representa un nostálgico recorrido por las bellezas y tesoros de la campiña mexicana. 15 libros y un apéndice la integran y cada uno de ellos trata un tema específico: los lagos mexicanos, el volcán del Joruyo, las cataratas guatemaltecas, la grana y la púrpura, el añil, los castores, las minas, el beneficio de la plata y el oro, el azúcar, los ganados mayores, los ganados menores, las fuentes, las aves, las fieras, los juegos y la cruz de Tepic. Pese a la influencia evidente de Virgilio, esta obra se diferencia de las *Georgicas* porque carece de objetivo didáctico; tampoco se identifica con las descripciones europeas de los huertos, al estilo de Rapín; es, más bien, un canto sobre la vitalidad de la tierra americana, un añorante recuerdo de la patria perdida. Véanse dos ejemplos. La descripción de la ciudad de México en el siglo XVIII:

Urbus erat occiduis procul hinc notissima terris
Mexicus, ampla, frequensque viris, opibusque superba,
Indigenis quondam multos dominata per annos:
Nunc vero Hispani, populis Mavorte subactis,
Sceptra tenent, summaque urbem ditione gubernant.
Plures hanc vitreo circumdant fonte lacunae,
Quae blando parvas allectant gurgite puppes.
Non tamen has omnes mens est celebrare canendo:

Nam quae sepositae prospectant longius urben,
Flumine nec tanto turgent, quod fama frequentet,
Nec nitidos squamma pisces, florumque natantes
Areolas, Anatumque vadis examina pascunt.
At quae purpureos Phoebi remeantis ab umbris
Infrigit radios, et quae declinat ad Austrum,
(Apta quibus flexus donat commercial rivus)
Fluctibus exundant, spumosaque littora pulsant:
Deliciae populi, et florentis gratia ruris.

También la pintura de la ciudad de Oaxaca y del nopal, tópico de autores como Francisco de Castro:

Floret in Hesperio multo spectabilis orbe
Urbs populosa viris, domibusque ornta decoris,
Mercibus insignis, templisque augusta superbis,
Vallis Oaxacae fecit cui nobile nomen.

Undique florentem circumdant aequore campi
Immenso, pinguique satis, ac divite gleba;
Frigus ubi ardenti commiscuit aura calori,
Temperieque levan pecudesque, hominesque benigna.

Perpetuis lucent distinci floribus agri,
Et vestita ferax foliis vernantibus arbos
Altera maturis curvatur prodiga pomis.

Altera dum teneros fructus tibi cauta reservat.
Hinc salices videas se crista efferre comanti
In coelum, pinguique adeo turgescere ventre,
Ut magno circum gyro educatur in orbem
Ac multas arbor sinuetur crassa per ulnas.
Hos iter dives gemmat Nopalis in arvis
Edita sex ulnas terra, suffultaque trunco
Imbelli, quem nulla comis frons mobilis ornat,
Ardentem pecudi Phoebum neque submovet umbra.
Carnosas vero Nopalis vivida frondes?
Induit intextas duro subtemine fibrae,
Munitasque rubis canis, as pelle virenti
Obductas, ovum referunt quae saepe figura.
At frondes quamvis fortis compago coarctet,
Interiora tamen rjeplet circumfluus humor
Coccineis quondam pascendis vermibus aptus.
Nec tamen hoc videas folium pubescere ramis;
Sed frondes frondis natas mirabere limbo,
Altera ut alterius culmen radice coronet.
Quin et luteolis vestitur floribus arbor
E folio exortis patulo, limboque sup ipso;
Quos subit armatus densata cuspide fructus
Deformem celso tollens in vertice florem.

Modernamente han aparecido varias reediciones latinas de la *Rusticatio* (México, 1924 y 1965; Guatemala, 1950) y varias traducciones castellanas completas (I. Loureda, 1924, O. Valdés, 1965, F. Escobedo, 1924 y 1969), además de muchas fragmentarias.

Francisco Xavier Alegre, prototipo de los polígrafos mexicanos, utilizó el latín clásico lo mismo en prosa que en verso. Sus escritos poéticos cuentan con dos obras extensas y un conjunto de poemas breves que esplenden, dentro de su pequeñez, con iguales luces. El primer poema extenso se titula *Alexandriados;* basa el asunto en la rica tradición, clásica y medieval, del mito de Alejandro. Narra, en cuatro libros con 2000 hexámetros en su con-

junto, el cerco y la conquista de Sidón. El nudo de la acción lo constituyen los odios de Juno y Neptuno contra Alejandro; ambos se alzan como fuerte escudo de la ciudad de Sidón; pero la fuerza y el poder de Júpiter logran que Alejandro venza al capitán Nino y la conquiste. Tal vez el mejor momento del poema sea la descripción del combate entre Nino y Alejandro, cuyas fuentes se encuentran en la *Iliada* y la *Eneida,* en los combates de Héctor con Aquiles y de Eneas con Turno. Parece innecesario decir que los dos grandes modelos de Alegre fueron Homero y Virgilio. El poema ha sido trasmitido en dos versiones: una manuscrita, que Alegre dejó en Nueva España al momento de su destierro y que ahora se conserva en la Biblioteca Nacional de México; la otra se encuentra en las varias ediciones europeas (Forli, 1773; Forli, 1775; Bolonia, 1777). La segunda gran obra de versificación latina de Alegre es la traducción que hizo de la *Iliada* de Homero (Forli, 1773 y 1775; Bolonia, 1776-1777 y Roma, 1788). Esta es una traducción ejemplar en la que el traductor recupera el espíritu homérico en el hexámetro latino; tal vez el gran aprecio que Alegre tuvo por Virgilio, indujeron a críticos como Marcelino Méndez y Pelayo a tachar, sin justicia, a la presente versión de excesivamente virgiliana.

El tercer grupo, los poemas breves, fue escrito por Alegre antes de su destierro en 1767 y permaneció manuscrito en México hasta 1889, año en que Joaquín García Icazbalceta lo publicó en el libro titulado *Opúsculos inéditos y latinos y castellanos.* Entre los poemas que existen en este grupo, hay una traducción latina de la *Batrachomyomaquia,* realizada entre 1749 y 1751. A este conjunto de obras habrá que añadir un libro perdido que ostenta el título de *Lyrica et georgica in B Mariae Guadalupanae elogium.* La obra poética de Alegre debe ser valorada desde la perspectiva formal como uno de los hitos fundamentales de la poesía neolatina mexicana.

Andrés Diego Fuentes, por su parte, escribió el último de los grandes poemas latinos en honor de la Virgen de Guadalupe; éste se titula *Guadalupana B. Mariae Virginis imago quae Mexici colitur carmine descriptio* (Faenza, 1773 y reeditado en México, 1970); la obra de Fuentes, aunque escrita en elegantes hexámetros, no alcanza los niveles poéticos de Villerías ni el aliento criollo de los otros, sino que se contiene en los límites de la poesía religiosa. Su estructura es sencilla; principia con una dedicatoria en dísticos a la Guadalupana, "patrona del reino mexicano"; después viene el poema dividido en tres cantos: el primero, 558 hexámetros, narra las primeras tres apariciones; el segundo, 369 hexámetros, contiene el prodigio de las flores y el momento en que aparece la pintura sobre la tilma; el tercero, 329 hexámetros, describe detalladamente a la Imagen; reproduce la admiración del pueblo y su fervorosa participación en la construcción del templo. Termina con la pintura de la Colegiata durante el siglo XVIII. Tal vez

resulte ilustrativo resaltar el paisaje de las flores; el texto se encuentra en el libro segundo; en él vemos levantarse tanto a las flores más hermosas como a las más humildes, que porfían por obtener el privilegio de que sus colores pinten a la Guadalupana: se levantan la rosa y el lirio; la granadilla y el nardo; el heliotropo y el tulipán; el iris y la maravilla; el narciso y la acacia y así todas hasta la "multitud menor de las flores que en nada sobresalen"; todas deseosas de ser arrancadas por la mano del indio.

Al lado de estos grandes poemas se encuentra una pequeña joya literaria, apenas 110 hexámetros; escrita, probablemente, por Juan Luis Maneiro entre 1781 y 1782. Maneiro remitió el breve poema a Francisco Xavier Clavijero cuando éste acababa de publicar la *Storia antica del Messico* en la que polemiza contra las teorías de Buffon y de otros, que sostenían que el Continente Americano era geológicamente inmaduro y por tanto, sus plantas, animales y hombres eran inferiores a los de otras regiones. Maneiro se sintió vivamente impresionado por la enérgica defensa que Clavijero hace de América y en respuesta a la *Storia* le remitió el poema *Pro reparata patriae forma carmen*. En él pinta a América llorosa y doliente por el cúmulo de agravios que le infiere la maledicencia; pero pronto recobra la alegría, existe Clavijero, el hijo amante que defiende el honor ultrajado:

Plangebat miserata sui; gemitusque suorum
extorquens America, oculos corrupta dolore.
Plangebat se infelicem, quod nata venusta
deturpabantur sua falsis ora tabellis.

Porque, habiendo América nutrido y enriquecido a todo género de inmigrantes, éstos sólo saben deturparla:

Sunt quibus orbe novo rectum nil nascitur unquam.
Si plantas, homines, fructus, animalia gignit
natura, excedit vel praebet parca; meoque
monstra putant, quae monstra suo non orbe putarent
quem feriant, hostem, fingunt animantia quaedam
sedibus orta meis, his cauda, his cornua, dentes
his desunt: quanto clamant, crepitantque fragore!

Pero Clavijero crece al realizar tan encomiable labor, porque la defensa de América no sólo sirve a ésta sino que también dignifica a quien la realiza:

Gaudeat, exultet, plausuque imitante triumphum
ingeminet voces popularis turba, merentem
excipient concivem ulnis, lauroque coronet.

Mexicei decor alme soli, te saecula fama
tota manent, semper merito laudabere: donec
patria stet, virtute tua se stare putabit.

En torno a estos poemas se encuentran muchos otros no menos valiosos. Los vemos aparecer en preliminares, certámenes, túmulos y arcos triunfales; su compilación integraría una lista mucho más numerosa que la reseñada en el siglo XVII. Por su gran número, omitiremos aquí esa lista y sólo nos limitaremos a mencionar otros textos que completan el cuadro de los enumerados anteriormente.

Alejo de Cossío fue autor de un excelente poema latino, incluido como segundo tramo del *Panegiris de N.P.S. Ignatio,* presentado en 1740 en el Colegio poblano de la Compañía; Manuel Rodríguez compuso en 1748 un poema dedicado al rey, con el título genérico de *Hexametra in Lauden serenissimi Hispaniarum Regis Ferdinandi;* José Manuel Estrada, a su vez, compuso 330 hexámetros en honor de Diego de Ribas, obispo de Guadalajara (1764); el Archivo General de la Nación guarda manuscritos tres poemas también de corte religioso: 1) *Poema epicum de B. Virgine in caelo assumpta* (560 versos); 2) *In honorem D.N.P Ignatii* (696 versos); 3) *Elogia in Dolentissimae Matris honorem* (250 dísticos). Mariano Fontecha fue, también, excelente poeta latino. Sabemos que escribió dos poemas que actualmente están perdidos. El primero, *Synopsis Aeneidos Virgilii versibus hexametris,* es un testimonio más de la profunda presencia de este autor clásico en la cultura mexicana. El segundo poema describe el Colegio que, bajo el patrocinio de San Francisco Xavier, la Compañía de Jesús sustentaba en la ciudad de Puebla, destinado a la ilustración de los indios. Su título es *Elegia latina in qua S. Xaverii Angelopolitanum templum describitur.*

Existe, por otra parte, un grupo muy nutrido de himnos latinos en honor de la Virgen de Guadalupe. Todos ellos, incluidos los ya citados de Vicente López, pretendían ser parte del oficio litúrgico de la Virgen. De ellos sólo quiero resaltar dos que sobresalen por su belleza. El primero, *Hymnus eucharisticus in laudem Ssmae. Virginis quam sub titulo de Guadalupe venerantur incolae Novae Hispaniae,* apareció en 1756. A los pocos años, en 1765, fue vuelto a imprimir y, en el siglo XX, fue reeditado en edición facsimilar como parte del libro *Cuatro siglos de fervor guadalupano* (1931). Ninguna de las ediciones novohispanas indican el nombre del autor; pero la edición facsimilar de 1931 anota que el himno fue escrito por Juan Francisco Zappa. Tal atribución es a todas luces equivocada, porque la edición de 1765, señala en la parte inferior del título *A Sacerdote quodan Americano conditus,* y, como es sabido, Zappa, además de haber muerto en 1694, nació en Milán. En cambio, Beristáin informa que el autor del himno es

Miguel Venegas, natural de Puebla de los Ángeles, donde nació en 1680 y murió en Chicomucelo, Chiapas, en 1764. Beristáin, quien sólo conoce la edición de 1765 e ignora la de 1756, afirma que le consta que Venegas escribió además una *Hymnodia mariana,* donde "se comprenden especialmente los del Oficio de la Virgen, glosados en latín y castellano y aumentado". El *Hymnus eucharisticus* está escrito en hermosos dímetros yámbicos, metro de gran abolengo en la himnodia cristiana. Sus 32 estrofas tienen por tema el pensamiento de la antífona que Venegas tomó como inspiración del himno: "Elegí y santifiqué este lugar, para que aquí permanezcan mi nombre, mis ojos y mi corazón por todos los días continuos: *Elegi, et santificavi locum istum ut sit ibi nomen meum, et permaneant oculi mei, et cor meum ibi cunctis diebus*". Los versos, al reelaborar el tema, vuelven a tomar el tópico de Miguel Sánchez sobre la Guadalupana y la mujer del *Apocalipsis.* Durante el siglo XVII los criollos consideraron ambos prodigios como iguales en rango, pues los dos, en su ámbito, representaban el inicio de sus respectivas comunidades cristianas. Venegas, en cambio, da preeminencia a la aparición de la Guadalupana sobre la Virgen del *Apocalipsis* y, por tanto, al indio Juan sobre Juan el Evangelista. El himno ni siquiera acepta la versión del siglo XVII de que la mujer del *Apocalipsis* prefigura a la Guadalupana, afirmación ciertamente atrevida. Venegas enfrenta ambos prodigios y argumenta la superioridad de la Guadalupana. El sentimiento religioso o, si se quiere, la especulación teológica ha sido, nuevamente, el terreno en que el criollo libra las batallas de su afirmación racial: La Nueva España ha recibido la mayor gracia que pueblo alguno obtuvo, *non fecit taliter omni nationi,* al ponerla Dios bajo el patrocinio del retrato de María.

El segundo himno fue escrito por José Mariano de Gondra, bajo el pseudónimo de José Mariano Mandragón; lo publicó en 1774 en Forli con el título *De imagine Guadalupensi Mexicana.* Sus metros, como el himno de Venegas, son los dímetros yámbicos y, como aquél, también consta de 33 estrofas.

La prosa latina de este periodo alcanzó, al igual que la poesía, momentos de gran clasicismo. Sus cláusulas pretenden imitar las de Cicerón. Por lo demás, al igual que la poesía, grandes parcelas estuvieron teñidas de la reflexión sobre la nueva nación y sus tradiciones. La ocasión o el pretexto que abrió paso a gran número de obras que prolongaron y maduraron las teorizaciones criollas del siglo XVII, fue la introducción en México del libro *Epistolarum libri XII* de Manuel Martí (1735 y 1738). En la carta 16 del libro VII, el Deán de Alicante se permitió emitir juicios despectivos sobre la cultura novohispana. La ofensa no quedó impune y abrió camino a toda una corriente de defensa y valoración de la cultura criolla. El primero en abordarla, a través de la lengua latina, fue Juan Gregorio de Campos y Mar-

tínez quien aprovechó el discurso inaugural de la Universidad en 1745, para reclamar apasionadamente a Martí y hacer una vehemente defensa de la Universidad. El texto fue publicado ese mismo año con el título de *Oratio Apologetica,* texto de prosa intrincada y, a la vez, vehemente.

Al año siguiente, 1746, Juan José de Eguiara y Eguren editó el primer indicio de lo que sería su magna obra de recopilación, organización y revaloración de la cultura novohispana. En este año que comentamos dedicó a la Universidad la edición del primer tomo del discurso que pretendía expusiera toda la teología, al que tituló *Selectae Dissertationes;* a su inicio le colocó un extenso prólogo. En él recuenta la lista de los hombres de letras y ciencias con que la Universidad había enriquecido a la cultura criolla que para Eguiara, al mismo tiempo que nueva, era un retoño de la cultura europea. A partir de este trabajo, especie de prospecto, Eguiara se dedicó a recopilar noticias y datos de hombres, obras e instituciones que florecieron culturalmente en América Septentrional; organizó después alfabéticamente este voluminoso material y lo dispuso para su publicación. Hizo preceder a la lista alfabética de autores varios *Anteloquia* o ensayos en los que revalora la historia de América, considerada como una sola unidad desde los tiempos prehispánicos hasta el siglo XVIII; teoriza en torno a su significado y modernidad; muestra, por último, la identificación y, paradójicamente, la diferencia con la cultura europea. Eguiara llamó a esta obra *Bibliotheca Mexicana;* su primer tomo vio la luz en 1755; contenía los *Anteloquia* y los nombres comprendidos entre la letra A y la C. El resto de la obra quedó desgraciadamente manuscrito y conservamos ahora hasta la letra J; parece que las letras siguientes no fueron redactadas y las papeletas se dispersaron. Esta obra modernamente ha sido reeditada en varias formas: los *Anteloquia* aparecieron en México, 1944 y 1984. La obra entera, incluida la parte manuscrita, se encuentra en curso de publicación (1986-).

En los preliminares a la *Biblioteca Mexicana* se encuentra también un valioso diálogo latino de Vicente López, titulado *Dialoqus Aprilis.* En él, López hace dialogar a un español, a un belga y a un italiano. Los tres conversan sobre el significado de la cultura americana y, sobre su creciente autonomía respecto de la española. Este pequeño diálogo ha merecido dos traducciones castellanas (F. Escobedo, 1927; S. Vargas, 1987) y una reedición del texto latino (1987).

Juan Luis Maneiro, el autor del poema *Pro reparata Patriae forma,* fue uno de los jesuitas que en 1767 salieron desterrados a Italia. Fue dura su vida en los Estados Pontificios. Muchos de los desterrados, para aliviar su soledad, se aplicaron al cultivo de las ciencias y las letras. El destierro, sin embargo, consumió rápidamente la vida de los jesuitas. Varios de ellos sintieron la necesidad de rescatar del olvido el recuerdo de los exiliados y de

revalorar su memoria ante los mexicanos. Maneiro resalta entre estos escritores porque redactó una excelente obra biográfica latina, en que narra 35 vidas de los mexicanos desterrados, que florecieron en la ciencia, la virtud y las letras. La obra lleva por título *De vitis aliquiot mexicanorum* y fue publicada en Bolonia, en tres tomos, entre 1791 y 1792; con el correr de los años el libro se ha convertido en fuente obligada de los estudiosos del siglo XVIII; su estimación ha crecido por los valores literarios de su prosa latina, y por su testimonio histórico; en efecto, Maneiro sustentó en el *De vitis* que los jesuitas desterrados fueron los que iniciaron la introducción de la filosofía moderna en México y son, por tanto, la generación renovadora del clima intelectual de la última parte del siglo XVIII. Por si ello fuera poco, en el libro encontramos las biografías de hombres muy importantes para la vida intelectual del país, como Francisco Xavier Clavijero y José Rafael Campoy. La obra ha sido traducida recientemente (1988) al castellano por Alberto Valenzuela Rodarte.

A estas biografías habrá que añadir otras pequeñas joyas del género: 1) *La specimen vitae auctoris* (1780) sobre Diego José Abad; 2) *De auctoris vita Commentarius* (1789) sobre Francisco Xavier Alegre, ambas escritas por Manuel Fabri; 3) *De vita Josephi Juliani Parrenni havanensis* (1792) de Andrés Cavo; 4) Manuel Brito escribió en elegante latín la biografía de Vicente Anguas; y 5) Manuel Colazo redactó un grupo de biografías latinas jesuíticas para contribuir a redactar la historia de la Orden en Nueva España. El texto en que se documentó fue la historia de la Compañía redactada en el siglo XVII por A. Pérez de Rivas. Andrés Cavo, por otra parte, no sólo redactó en latín la vida de Parreño. Emprendió también la redacción de una obra ambiciosa y extensa; me refiero a la *Mexici historia,* compuesta de XII libros, que comprende desde el año de la conquista hasta 1766. El texto latino permanece manuscrito y consta de 395 páginas. En la primera ostenta la leyenda *Auctore Andrea Cavo Sacerdote Guadalaxarensi Mexicano* y en la página 395, la siguiente leyenda: *Pridie Kal. sextilis anni Dui. MDCCXCVIII Romae opus hoc absolvi.* Cavo mismo tradujo al castellano su historia. La versión tiene manuscrita, a su vez, la nota: "Acabé esta Historia el 13 de Marzo de 1797. Y el traslado el 28 de diciembre del mismo año". Esta versión, con el título *Tres siglos de México,* tuvo mejor suerte que el original, pues fue publicada en 1836, 1853 y 1949. Cavo tradujo, además, al latín para su difusión en Europa, una obra del científico mexicano Antonio León y Gama: *Memoriae Astronomicae Indorum Messicanorum* que, también, permaneció manuscrita.

La producción filosófica y teológica en el siglo XVIII fue tan intensa como lo fue la de los otros campos ya reseñados. La mayor parte de estas obras permanecen manuscritas en la Biblioteca Nacional de México, en

cuyos anaqueles se encuentran más de 200 manuscritos de estos temas, procedentes del siglo XVIII. Los nombres, por tanto, que aquí mencionamos son, apenas, la punta de un grande iceberg que todavía nos es desconocido en gran parte.

Antonio de Peralta escribió, al inicio del siglo, un tratado completo de teología, dedicado a los alumnos de los colegios novohispanos. Peralta sabía la necesidad de estos libros para los estudiantes, pese a la gran producción mexicana de estos temas; por cierto, Peralta estaba muy orgulloso de esta tradición: *quales hoc mexicanum ingeniorum feracissimum solum producit.* Su tratado, al que llamó genéricamente *Dissertationes scholasticae,* constaba de más de 14 volúmenes; por desgracia sólo una mínima parte llegó a las prensas y más de 10 volúmenes permanecierno manuscritos. Los impresos fueron: *De sacratissima V. Maria Genitrici Dei* (1721); *De divina scientia media* (1724); *De divinis decretis* (1727) y *De sancto Joseph* (1729). Eguiara y Eguren apunta que estos tomos fueron reeditados en Amsterdam en 1734.

Juan José de Eguiara y Eguren ha pasado a la posteridad como el gran polígrafo autor de la *Bibliotheca Mexicana;* pero su época lo valoraba por otras virtudes: para ellos era, fundamentalmente, un teólogo, autor de gran número de disquisiciones sobre este tema. Sus contemporáneos, por tanto, estimaban como su mejor producción la que trataba de temas teológicos. Eguiara también así lo entendía; para ella preparó un curso completo de teología, a la que añadió el nombre de *Mexicana,* para hacer resaltar su condición social. Compuesto el curso, Eguiara preparó su edición con el título *Selectae dissertationes mexicanae ad scholasticam spectantes theologiam tribus tomis distinctae* (1746). Desgraciadamente los dos tomos restantes no pudieron ser impresos y actualmente se conservan manuscritos en la Biblioteca Nacional de México. El amplio plan incluido en la portada del tomo primero indica que la obra trata no sólo de los problemas de Dios, sino, también, de la libertad, del Ente, de la gracia, de la justificación, de la voluntad divina y sus decretos, de la predestinación y de la reprobación.

Francisco Xavier Lazcano fue uno de los grandes expositores de la teología de Suárez en la Universidad de México. Su fama tanto en las ciencias sagradas como en las letras fue amplia. Una de sus contribuciones impresas es el *Opusculum theophilosophicum de principatu seu antelatione Marianae gratiae* (1755).

Diego José Abad y Francisco Xavier Clavijero produjeron sendos cursos de filosofía; ambas obras revisten gran importancia porque en ellas se encuentra la amalgama de la corrientes tradicionales y de la modernidad; empresa ciertamente difícil, pero que en Nueva España fue emprendida por los jesuitas. El curso de Abad está compuesto de tres manuscritos: 1) *Philosophia*

naturalis (1754); 2) *Philosophia ultranaturalis. Fragmnta e libris Aristotelis de rerum ortu et interitu, et de Anima* (1754); y 3) *Tractatus de summulis et Disputationes in universam logicam Aristotelis* (1754).

A partir de 1763 Clavijero empezó a enseñar filosofía en Morelia y continuó haciéndolo el año siguiente en Guadalajara. Según Maneiro, esta docencia de Clavijero fue la que expuso, por primera vez, un curso sistemático completo de filosofía moderna. Actualmente conservamos la parte correspondiente al tratado de la física; Maneiro insiste también en que el curso estaba redactado en un excelente y bello latín.

Francisco Xavier Alegre fue un gran estilista de la lengua latina; Marcelino Menéndez y Pelayo resalta entre sus virtudes "la pureza clásica de su dicción latina", propia según este crítico, de algún teólogo del Renacimiento. Su obra cumbre en este campo fueron las *Institutionum theologicarum libri XVIII* (Venecia, 1789-1791), en siete tomos. El tratado, como se ve por su extensión, dista mucho de ser un simple manual teológico y deviene en un amplio tratado de todos los aspectos de esta materia. Ayuda a ello al carácter polémico que el autor emplea en contra de las corrientes modernistas de la época.

Andrés de Guevara y Bezoasabal llegó al destierro italiano siendo todavía estudiante. Su formación, por tanto, la obtuvo en grandes trechos en Europa. Al finalizar el siglo, Guevara escribió un curso de filosofía, *Institutionum elementarium philosophiae,* que tuvo gran éxito y difusión. La primera edición apareció en Roma en los años que van entre 1789-1798; y de inmediato se siguieron las reediciones: Venecia, 1800; Venecia, 1819; Valencia, 1824; Madrid, 1824; Valencia, 1825; Madrid, 1826; 1827, 1829, 1830 y 1833; Barcelona, 1845; por último, se menciona una edición en Guatemala, cuya fecha no he podido precisar. A ellas deben agregarse más de 7 ediciones de *epítomes* y *sinopsis* del curso, al igual que algunas traducciones al castellano.

Don Benito Díaz de Gamarra, por su parte, fue un estudiante de la provincia mexicana que, al terminar la década de los sesenta viajó a Europa y a su regreso escribió los *Elementa recentioris philosophiae* (1774). La obra de Gamarra dista mucho de los cursos precedentes de filosofía; en ella encontramos ampliamente expuestos los principios científicos del momento. Para muchos estudiosos modernos ésta es la obra fundamental de la filosofía mexicana en el siglo XVIII. Es de lamentarse, que la moderna traducción castellana (1963), se haya limitado a las partes que exponen la lógica, la metafísica y la ética, puesto que son las que menor espacio ocupan en la obra de 1774.

En el campo de la medicina, Marcos José Salgado publicó el *Cursus medicus mexicanus* (1727), dividido en dos tratados. El primero se ocupa *De corporis humani constitutione;* el segundo *De rebus non naturalium.* Toda

la obra sigue las enseñanzas de Hipócrates, corriente que dominó ampliamente la práctica de la medicina en México. Sus dos últimas grandes expresiones de esta corriente en México fueron, por cierto, las *Praelectiones et concertationes medicae pro Hipocratis Magni aphorismos* (1818) de Luis José Montaña y la traducción castellana de los *Aforismos y pronósticos de Hipócrates* (1823) realizada por Manuel Carpio. El estudio de la naturaleza mexicana, como en el siglo XVI lo hizo F. Hernández, continuó influenciado por las ideas de Plinio; testimonio de lo anterior son dos obras de José Rafael Campoy: una de ellas, *Interpretación de Plinio,* se propuso estudiar sus conceptos; la otra, *Plinio mexicano o sea historia natural del Reino de Nueva España,* busca aplicar sus esquemas a la investigación de la naturaleza americana.

La retórica y la poética, partiendo de los gustos y modelos barrocos evolucionaron hacia el neoclasicismo. Cicerón continuó y acrecentó su influencia como modelo de la mejor prosa literaria. Donde mejor se encuentra plasmada esta actitud es en una carta de Agustín Pablo de Castro; este intelectual aconseja largamente en ella a su hermano que se dedique con ahínco al estudio de Cicerón; le indica los tiempos en que debe leer cada una de sus obras y concluye, *Cicero ergo per omnia studia: Cicero, quod Quintilianus dixit, nocturna tibi manu, diuturque terendus.* Para apoyar más esta tendencia fueron reimpresas en 1756 las *Orationes duodecim selectae* que vimos editadas en 1693. F. X. Alegre, a su vez, escribió unos *Opuscula rhetorices ex praeceptis Tullii* (1755-66), que se perdieron en el camino a Europa para su impresión; pero existen, tal vez escritos por su mano, unas *Phrases ex libro undecimo Epistolarum Ciceronis ad familiares desunptae.*

José Mariano Vallarte impulsó la edición mexicana del *De arte rhetorica* (1735) del siciliano Pedro María Latorre. Años después, la adicionó con nuevos conceptos y las partes que se refieren a las estructuras poéticas y a la estilística. Esta parte la llamó *De latinae orationis elegantia.* El libro así reorganizado recibió el título *De arte rhetorica et poetica institutiones* (1753); Vallarte lo volvió a editar (1784) en Bolonia con la advertencia *"Commodum scholarum piarum Bononiensium recusae".* Además otro compañero del destierro, José Julián Parreño, imprimió en Roma, según su biógrafo Cavo, unos *Eloquentiae praecepta* (1788). Por su parte, José Julián Parreño dejó manuscritos unos *Eloquentiae praecepta.* Pedro Rodríguez Arizpe compuso en México los *Artis rhetoricae syntagma* (1761); texto que fue seguido por múltiples obras de retórica que permanecieron manuscritas; me refiero a la *Rhetorica* (1750) de José Vargas; la *Rhetorica* (1759) de Nicolás Poza y la obra del mismo título de Diego Cayetano de Álvarez que, con otras anónimas, se conservan en la sección de manuscritos de la Biblioteca Nacional de México.

En cuanto a la poética, habrá que mencionar, en primer lugar, la traducción castellana que F. X. Alegre hizo de la *Poética* de Boileau. Es cierto que tal trabajo no se liga directamente a la cultura latina, pero muestra el avance de las ideas neoclásicas. Hay que reseñar de inmediato la *Carta* que Alegre escribió a su amigo Antonio para explicarle el objetivo y contenido de *Alexandriados*. Toda ella está impregnada de teoría poética, especialmente trata de las particularidades de la epopeya. La edición de la *Epistola ad Pisones* de Horacio continuó imprimiéndose con la misma intensidad que en los años anteriores. Conocemos las ediciones de 1741, 1743, 1752, 1754, 1761, 1764 y una sin año.

Pedro Rodríguez Arizpe no dejó de publicar su texto de poética; le llamó *Breve instrucción para hacer versos latinos* (1748 y 1760): por su parte, Manuel García Arellano preparó un excelente texto dedicado a quienes se interesaran por el género de los elogios. Llamó a su obra *Elegía selecta* (1755).

Estos preceptos de poética y retórica normaron la producción literaria en todos sus géneros y expresiones; pero en donde su influencia se reflejó con mayor claridad fue en la oratoria, en nuestro caso, los sermones latinos; en los *initia* y las *prolusiones;* en los discursos pronunciados en los numerosos concursos de oposición a las diferentes cátedras de las facultades universitarias y en un sinnúmero de pequeños textos y alegatos, escritos en diferentes momentos y por diferentes razones.

Actualmente hemos podido inventariar 50 oraciones fúnebres latinas impresas durante el siglo XVIII; es decir, una cada dos años; este número es, por cierto, muy elevado si tenemos en cuenta la dificultad que existía para imprimir. Propiamente este género fue el reino de Cicerón, no sólo como paradigma práctico sino también en su teoría.

José Julián Parreño, a quien ya hemos aludido, en un texto de 1761 teorizó sobre la similitud de los oradores cristianos con Cicerón; al final de una larga reflexión sobre el tema, concluye: "Finalmente Cicerón, predicador evangélico, se hubiera puesto por delante el evangelio: le hubiera visto como la primera y más legítima fuente de donde, por un proporcionado exordio habría de deducir una proposición clara y grave a que tiraría todas las líneas del discurso y que promovería todo el vigor de las más convenientes figuras: con la brillantez de éstas adornaría las pruebas de las razones ya naturales ya morales; y los ejemplos y lugares de Escritura que más les convinieran. De esta suerte Cicerón en la Patriarcal de Constantinopla hubiera sido un Crisóstomo y Crisóstomo hubiera sido un Cicerón en el Capitolio Romano". Estos conceptos fueron los que normaron la abundante predicación latina del siglo.

Pocas *prolusiones e initia* hemos podido registrar durante este siglo. La razón es que su cotidianidad inhibió el que llegaran a las prensas. Las pocas que actualmente conocemos, sin embargo, son piezas literarias de gran valor e importancia para la historia de la cultura en México. Me refiero a la *Oratio apologetica* (1746) de Juan Gregorio de Campos y Martínez, de la que ya hemos hablado, y en la cual encontramos dispersos los ecos de Cicerón, especialmente del *Pro Milone,* de la *Oratio post reditum* y del *Pro Archia.* Existen otros dos pequeños textos; uno debido a Antonio Galiano, titulado *Prolusio de prima grammatiacae schola* (1749-50) y el otro a la pluma de F. X. Alegre, *Prolusio Grammatica de Syntaxi* (1750). Ambos escritos. de factura ciceroniana, son claro testimonio del espíritu con que se buscó que los *mexicani juvenes, America spes,* como les llamaban los textos, adquirieran la pureza antigua de la lengua latina y se familiarizaran con los modelos que para tal fin se les proponían; es decir, Quintiliano, Séneca, Horacio y, fundamentalmente, Cicerón, *eximium latini sermonis speculum.* Además de las precedentes obras editadas, conservamos otras tres manuscritas: dos pronunciadas en Celaya: la primera se conserva anónima (1750) y la segunda es de la pluma de Gabriel José de Viedma (1764); la tercera fue pronunciada en Querétaro en 1755 y su autor fue probablemente José Campoy.

Quiero cerrar este apartado con una pequeña obra maestra de Diego José Abad. En la parte tercera del siglo se difundió en Italia la opinión de que sólo a los italianos estaba reservado hablar y escribir correctamente el latín clásico. Quienes sostuvieron tal opinión, intentaron demostrar que los escritores latinos externos a Italia, usaban palabras, ciertamente, latinas, pero, al momento de ensamblarlas, el *sermo latinus* no se lograba; en sus escritos, decían, faltaba el *urbanitatis color,* cuya ausencia, en cambio, denunciaba su *color peregrinitatis.* Contra esta opinión escribió Diego José Abad; preparó para tal propósito un pequeño opúsculo, *Dissertatio ludicro-seria* (Padua, 1778). Discute, primero, la necesidad de precisar el concepto de Italia en relación con el Lacio, región que dio origen a la lengua latina; y a partir de ello, dice, habrá que aplicar el término *peregrini;* luego, basándose en Cicerón, intenta clarificar el contenido del término *urbanitatis color* y concluya que éste se adquiere, actualmente, más por estudio y familiaridad con los clásicos que por el lugar en que se nació. Abad recorre, con estos y otros argumentos, el largo camino de la latinidad y afirma que, a partir de la época clásica, la literatura latina fue cultivada con mayor empeño y pureza por los ciudadanos extranjeros; pone, por ejemplo, la comparación de los franceses y de los belgas frente a los italianos y concluye: *jam pridem latinam elegantiam ex Italia ad Belgas aut Gallos migrasse.* No sólo se cultiva en estos países con mayor fruto la elegancia latina sino que, además de contar con

nombres como Erasmo, Grotius, Muretus, Jouvancy, Rapin, Vaniére, Gronovius, Vossius, Sidronius, Lambinus, etc., se pueden enumerar más de 600 escritores, cuyo conjunto Italia no puede igualar. En este recuento, por cierto, Abad no puede omitir la mención de México y, en especial, de José Campoy, su maestro en la lengua latina, cuyo conocimiento de los clásicos y dominio de la pureza latina, afirma, lo hacían superior a cualquier escritor italiano de entonces.

Es paradójico que este ciclo, el de mayor florecimiento de la lengua latina en México, se cierre con esta eclosión de grandes escritores latinos y, más aún, que se cierre con el alegato magistral de Abad, en que recupera la universalidad de las humanidades o, mejor, el derecho de todos los pueblos a sentirse herederos y continuadores de la cultura latina. En la *Dissertatio* resuena el famoso *omnes civi romani sumus*. La producción latinomexicana, como vemos, constituye un sólido intento de la nueva nación por adueñarse de la palabra y de la cultura europeas; mostrar al mundo que los habitantes de esta parte del continente americano eran iguales a los europeos y podían crear obras de arte y de ciencia iguales o superiores a las europeas. Muchas han sido las obras y autores hasta aquí reseñados; todos ellos constreñidos por el espacio, apenas esbozados. Pero si su número es muy elevado, falta otro tanto, especialmente en la prosa, por inventariar y valorar. Todo este cúmulo de obras constituyen, principalmente, aunque no debemos soslayar la producción en castellano, la valiosa y sólida herencia del mundo clásico y de sus prolongaciones en la Edad Media y el Renacimiento, que se recreó en las nuevas tierras. A través de la lengua latina pasaron a México las discusiones filosóficas y teológicas, las inquietudes científicas y las teorías literarias. El estudio y la incorporación de todos estos contenidos culturales, tanto los escritos en latín como los expresados en castellano, son de imprescindible necesidad para integrar en un todo, las dos expresiones de México en esta época.

IX. *1767-1821*

Al terminar el siglo XVIII la cultura mexicana experimentó un gran vuelco. La necesidad de unificación lingüística impulsada por las capas cultas que generaban la independencia de México, condujo al abandono de la lengua latina y al empleo, cada vez más creciente, del castellano. Este proceso sin embargo no significó el abandono abrupto del latín. Todavía aparecen excelentes obras latinas. Tales fueron los libros de José de San Benito, *Poemata sacra in candidatorum latinitatis gratiam* (1777), que contiene los poemas *Josephina sacro-poetica* (120 pp.) y *Prodigio avara nempe historico-evangelica parabolae* (95 pp.); el *Poema panegírico*

hispano-latino (1790) de José Plancarte en elogio de la inmaculada; los poemas latinos incluidos en *Cantos de las musas mexicanas* (1804) en honor de Carlos IV; o, las obras de Bruno José Larrañaga quien actuó como uno de los más apasionados latinistas del momento. Su primera creación latina fue una *Égloga* (1786), en que agradece a la Guadalupana por acabar con la sequía de 1785. En 1788 el mismo Larrañaga pretendió componer un centón virgiliano en alabanza del evangelizador Antonio Margil de Jesús; con el fin de recabar fondos económicos que le permitieran pagar la edición del poema, publicó el *Prospecto de una Eneida apostólica* (1788). Los tiempos, sin embargo, habían cambiado y a la mayoría de la sociedad mexicana ya no le agradaban tales juegos poéticos. La polémica que suscitó el *Prospecto* hizo que Larrañaga desistiera de su propósito. Pero no abandonó sus aficiones latinas; en 1804 escribió un *Poema heroico* (100 hexámetros), para celebrar la develación de la estatua ecuestre de Carlos IV, fundida por Manuel Tolsá. Aquí también debemos citar las *Praelectiones* (1817) de L. J. Montaña, que ya hemos mencionado; por fin, sin ánimo de agotar las menciones, deben resaltarse los poemas, himnos y epigramas de José Manuel Sartorio, recopilados, junto con su obra escrita en castellano, en *Poesías profanas y sagradas* (1832).

El abandono de la lengua latina como instrumento de expresión, no significó que México se alejara de la cultura clásica; por el contrario, este momento marca el inicio de una descolocación, de un acercamiento diferente a los clásicos; la sociedad mexicana buscó comprenderlos en su especificidad histórica; conocerlos en su cultura y circunstancia y, desde esta perspectiva, pretendió asumirlos como paradigma. Pedro Henríquez Ureña aludió a esta problemática cuando escribió en 1913 que, pese a la lectura de los autores clásicos, antes de 1800 en México no se sabía interpretar a los antiguos. Este juicio parece aludir a una de las vertientes del humanismo mexicano. La afirmación requiere de una explicación: Henríquez Ureña, cuando escribe, lo hace en reacción al juicio de Marcelino Menéndez y Pelayo quien expresó que a los poetas mexicanos del neoclasicismo no les faltó erudición sino crítica y gusto . En otras palabras, don Marcelino juzgaba que la lectura e imitación de los clásicos en México se quedaba más en la superficie o en la forma, y penetraba menos en su espíritu. De ahí, diría el crítico, que la poesía neoclásica de México, tanto la escrita a principios como al final del siglo XIX, recurra más a los convencionalismos que a la pasión. Sin demeritar el juicio de ambos críticos, tal vez fuera necesario precisar que la corriente que se pretendió englobar dentro del término "humanismo mexicano", no es homogéneo. En su interior conviven, especialmente durante el siglo XIX, tendencias divergentes y, a veces, contrarias. A una de ellas, la identificada con las

estructuras políticas tradicionales, es a quien más parecen convenir los juicios de los críticos.

Al reducirse el número de quienes podían tener acceso a los textos clásicos en su lengua original, empieza a cobrar fuerza una nueva expresión del clasicismo en México: La traducción de los autores latinos. No era nuevo el empeño. Antes de esta época habían ya aparecido algunas traducciones; pero a partir de ahora éste será uno de los medios por el que cada generación querrá dejar la constancia de su sensibilidad y entendimiento de los clásicos. Estos son algunos de los antecedentes: la primera traducción de que tenemos memoria en territorio mexicano tiene fecha de 1581, año en que Bartolomé Melgarejo vertió al castellano las *Sátiras* de Persio; en 1608 Pedro Mexía tradujo Las *Heroidas* de Ovidio; muchos años después Cayetano de Cabrera y Quintero hizo lo mismo con algunas *Sátiras* de Juvenal. Por su parte, tanto Francisco Xavier Alegre como Casandro de Rueda tradujeron algunas *Odas* de Horacio; conocemos, además, dos traducciones anónimas de la *Epistola ad Pisones*. Virgilio fue traducido por Diego José Abad —algunas *Églogas*— y Vicente Torija vertió la *Eneida*. Sabemos, por último, que Francisco de Castro había traducido las *Fábulas* de Fedro.

Estos son los antecedentes que sustentan la primera versión en América de toda la obra de Virgilio; la publicó entre 1787 y 1788, en cuatro volúmenes, José Rafael Larrañaga, hermano del ya citado Bruno. Ambos hermanos han sido llamados por Pedro Henríquez Ureña "Los últimos latinistas del tipo colonial puro". Por cierto, este mismo crítico llamó a José Rafael "traductor infeliz" de Virgilio, valoración que por muchos años se ha mantenido; pero actualmente traductores como Rubén Bonifaz Nuño, señalan que sus endecasílabos "distan mucho de ser despreciables". *El Diario de México* fue uno de los vehículos que difundió gran parte de estas traducciones. Los textos traducidos, por otra parte, comienzan a abandonar la actitud moralizante del pasado y se encaminan más por la poesía amorosa y satírica.

Estos fueron tiempos de inestabilidad y desgarramiento; México vio su territorio incendiado por el choque de grupos, clases, razas e intereses. El país entero vivió el fin de un periodo y se esforzaba por construir el nuevo camino. Las energías de todos se concentraron en esta tarea y pocas quedaron para la academia y la cultura. Las prensas emplearon sus esfuerzos en alimentar la discusión por medio de panfletos o escritos similares. Tal es el motivo de la poca producción de obras literarias y de teoría poética y lingüística en esta época. Una de sus vertientes fue la publicación de textos religiosos para el aprendizaje de la lengua latina. Entre ellos se encuentran la *Musa americana* (1769) de Diego José Abad, que J. B. Díaz de Gamarra

publicó para los alumnos de San Miguel el Grande; también la *Selectae Veteri Testamenti historia* (1780). En el mismo nivel se encuentra la *Instrucción de la lengua latina o Arte de adquirirla por la traducción de los autores* (1781, 1784) de Esteban de Orellana, publicado para los mismos alumnos de San Miguel el Grande y la *Colección de las partes más selectas de los mejores autores de pura latinidad* (1788, 1810) de Pablo Lozano. En el campo de la poética y la retórica fue reeditado el texto de S. de Zamora sobre el libro quinto de Nebrija (1779 y 1783); la *Breve instrucción para hacer versos latinos* (1789 y 1806) de Pedro Rodríguez de Arizpe; los *Elementos de retórica* (1812) del fraile de Tehuacán Ignacio del Castillo y la *Epistola ad Pisones* (1779, 1783). Al lado de todos estos libros aparecieron también publicadas múltiples obras y métodos para el aprendizaje de la lengua latina en sus niveles rudimentarios.

X. *1821-1910*

México arribó a su independencia nacional poseyendo una rica herencia latina: había estudiado a los autores clásicos; la mitología grecolatina le había servido para simbolizar, en unión sincrética con la tradición indígena, múltiples mitos de su pasado y del proceso de construcción como nación; la ciencia y el derecho romanos habían contribuido a forjar su pensamiento; las ideas estéticas habían normado sus gustos y el nacimiento de sus propias teorías poéticas. Por último, la recreación de la lengua latina en el territorio mexicano había adquirido tal profundidad que, en sus mejores momentos, logró fundirse con el genio del nuevo pueblo hasta el punto de crear el neolatín mexicano. Toda esta herencia debe aquilatarse, pero también, explicarse para ser asimilada adecuadamente. Como lo señaló acertadamente Henríquez Ureña, toda esta tradición no implicó que México conociera científicamente a los romanos; a los autores latinos que amorosamente hizo suyos los leyó muchas veces, fragmentaria e interesadamente. Lo anterior quiere decir que, pese a este estudio y apropiamiento, la labor de la filología clásica reclamaba más espacio entre nosotros. Este era el reto al que se enfrentaba la nueva sociedad.

El estudio de los autores clásicos, al iniciarse la vida independiente, recorrió los derroteros que le prefiguraban la tradición y las nuevas corrientes de la filología clásica. Es decir, durante el siglo XIX en México luchan en el campo de la educación y de la literatura, la tendencia que busca en los clásicos la justificación y el amparo a su mirada estática y tradicional de la cultura y, por la otra parte, la corriente que mira en ellos la fuente de inspiración a la permanente renovación frente a la cultura. Por una parte, a quienes podríamos agrupar dentro del término "humanismo eclesiástico",

porque sus protagonistas eran dignatarios o cercanos a la jerarquía católica y, por la otra, el "humanismo liberal". Unos y otros se diferencian, como dijimos, por su actitud ante los clásicos, pero ambos se unifican en el convencimiento de la necesidad de su lectura.

El "humanismo eclesiástico" era el heredero natural del pasado novohispano; heredero amenazado y, por tanto, temeroso de someterse a crítica. Al contrario, con frecuencia llegó a la exasperación en el vano intento por defenderse de los nuevos tiempos: el cultivo de la lengua latina después de la independencia nacional se refugió, fundamentalmente, en los seminarios, planteles en los que la jerarquía católica preparaba a sus cuadros ideológicos. En los seminarios se estudió ininterrumpidamente la lengua latina y de ellos surgieron los impulsos por mantenerla dentro de los programas de estudio. El interés por los clásicos para esta corriente, como queda dicho, a veces estaba lejos del amor genuinamente filológico y más cercano a prejuicios morales: "El estudio de las humanidades nos hace vivir pacíficos lejos del tumulto revolucionario, que sacude los cimientos de nuestra infortunada República, reencontrándonos dentro de nosotros mismos", proclamó en 1848 J. M. Cayetano Orozco, quien pensaba que la lectura de los clásicos alejaría a la juventud de la "seductora literatura romántica". El estudio del latín, para esta corriente, tenía que ser profundo, hasta el punto de leer y traducir con toda corrección a los clásicos. Naturalmente que, en consecuencia, combatía el uso del latín escolástico. En un escrito anónimo de 1840 se fija claramente esta posición: "nadie más que nosotros desea que esa lengua (la latina), que conserva todos los tesoros de la literatura y civilización antiguas, se haga tan popular como suele serlo un idioma muerto; pero no dejaremos de añadir que no entendemos por latín el bárbaro y pedestre idioma en que se hallan escritas las obras de Jacquiere, Billvart, Altieri y comparsa". El canon básico de autores para quienes sustentaban esta posición estaba constituido por Fedro, Cicerón, Horacio y Virgilio. A ellos podían añadirse, en segunda instancia, Nepote, Salustia, Tácito y Livio. Pero no toda la obra de estos autores debía estar en manos de los jóvenes; el interés filológico o literario estaba supeditado a los prejuicios morales; "evitando enteramente el que traduzcan o lean pasajes obscenos o amatorios, que se encuentran principalmente en los poetas, y son capaces de corromper el espíritu de los jóvenes". Pese a estos prejuicios esta posición fue la más avanzada del humanismo eclesiástico. Hubo entre ellos, quienes resucitaron la vieja polémica entre paganos y cristianos, alentada en el siglo XIX por los extemporáneos enemigos del liberalismo, verdaderos dinosaurios que se negaban a abandonar la tierra. En México sus inspiradores fueron el Abate Gaume —*El gusano roedor de las sociedades modernas*— y Ventura de Raulica con su *El poder político cristiano;* inspirados en ellos, al mediar el siglo XIX apareció

en México una corriente que proclamó su amor al latín, pero al latín cristiano, al que consideraron superior al clásico. Su más conspicuo representante fue José Ramón Arzac, rector del Seminario de Colima, quien verbalizó sus prejuicios morales frente al interés filológico de esta manera: "¿Quién de los clásicos del paganismo es tan bello y elegante en su latín como San Gerónimo?" y en otra parte: "¿Qué viene a ser Demóstenes comparado con el Crisóstomo y Cicerón en paralelo con San León o San Fulgencio? ¿Sabéis la distancia que va de uno de otro? La misma que hay entre el paganismo y la religión católica". Tal vez Arzac sea la expresión mexicana más exaltada de una de las tentaciones que permanentemente han asaltado a cierta parte de Iglesia Católica frente a los clásicos. Esta tensión en México tuvo también su mejor momento en la polémica sostenida por Agustín Rivera, cura de Lagos, con Jesús Diez de Sollano, obispo de León, compilada en la obra *Cartas sobre el estudio de los clásicos paganos y clásicos cristianos* (1873). Sin la menor duda es de gran interés seguir los diferentes momentos y oscilaciones de esta problemática en la enseñanza de la lengua latina en México; baste sólo decir que ella, a partir del siglo XVI, produjo, en primer lugar, el estudio de los clásicos expurgados y de la patrística; en segundo término, la edición mexicana de fragmentos de varios padres de la Iglesia.

Los liberales, por su parte, se empeñaron por armonizar la enseñanza de las humanidades con la de las ciencias. Su reacción ante la lengua latina estuvo matizada por el empleo tendencioso que de ella hicieron los conservadores. No fue su dilema elegir entre cultura clásica o cultura moderna; buscaron, al contrario, encontrar el lugar que el latín debía ocupar frente a las lenguas modernas; el lugar de la cultura literaria frente a las ciencias. Redujeron, al principio, los cursos dedicados al latín para concederle más espacio a otras disciplinas. Los programas de estudio de la Universidad (1840), el *Plan General de Estudios* (1854) de López de Santa Anna, y su *Reglamento* (1855) le concedieron dos años de enseñanza. Pero es evidente que este tiempo apenas alcanzaba para aprender algo de gramática, algunos textos de Cicerón y pocos versos de Virgilio y de Horacio. Tal vez por esta ineficacia hubo quienes pugnaron, Ignacio Ramírez entre ellos, por quitar los cursos de latín del cuadro de materias obligatorias en el bachillerato.

Tanto Ignacio Ramírez como Ignacio Manuel Altamirano estaban convencidos de la necesidad y la conveniencia del estudio de los clásicos. No lo estaban, en cambio, de que en los tiempos modernos, y ante las necesidades del país por ingresar en el camino de las ciencias y de la técnica, el latín ocupara un lugar como materia obligatoria en el bachillerato. Por esta razón Ramírez reaccionó violentamente en 1867 cuando el reformador Gabino Barreda no borró el latín del plan de estudios. Entre esta fecha y 1891, año

en que Justo Sierra logra el decreto que desaparece esta lengua del plan de estudios como materia obligatoria, se abre en México una polémica sobre las humanidades, el latín y el lugar de ambos en la cultura moderna; sus textos fundamentales son: 1) un opúsculo a su favor escrito por Honorato Ignacio Magaloni, cuyo título es *Disertación sobre la utilidad y necesidad de la lengua latina para los mejicanos que se dedican a las letras y a las ciencias y sobre el método que debe seguirse para enseñar y estudiar con provecho el modo de traducir los autores de dicha lengua* (1871); 2) el famoso discurso de Justo Sierra, *El latín en la enseñanza Preparatoria,* pronunciado el 7 de febrero de 1891, en que hace un recuento de los argumentos morales, pedagógicos y científicos que se esgrimieron para mantener la vigencia de su docencia; después de este recorrido concluye que los pueblos de América, al contrario de los europeos, están urgidos de aprender otros conocimientos antes que el latín. En consecuencia, recomienda y obtiene su eliminación como materia obligatoria en el bachillerato; 3) el último documento aparece casi al terminar el siglo; es un postrer alegato a su favor escrito por Rafael Ángel de la Peña: *Discurso sobre la enseñanza de las humanidades y especialmente de la lengua latina* (1896). La polémica sobre el latín por parte de los liberales concluyó con su eliminación del plan de estudios; tal vez, desde una perspectiva humanística, habría sido mejor que, en lugar de desaparecer su estudio, se hubiera incrementado. Sin embargo, éste no fue un duro golpe para las humanidades. No lo fue porque debemos distinguir entre éstas, la lectura de los clásicos y la enseñanza del latín. Lo cierto es, como lo hizo notar Justo Sierra, que los alumnos apenas si aprendían algunas nociones de lengua latina, las únicas que era posible aprender en dos años de estudio. Por el contrario, los liberales pusieron las bases para un nuevo y renovado acercamiento de la cultura mexicana a la cultura latina; abrieron las puertas del conocimiento científico y filológico de los clásicos. Dos fueron los factores que lo impulsaron: en primer lugar, se acercaron al estudio y a la lectura de *todos* los clásicos, haciendo a un lado los prejuicios discriminatorios de autores y obras; en segundo lugar, al abordarlos desde la perspectiva evolucionista, los despojaron del pretendido carácter intemporal, fácilmente manipulable moralmente, y ubicaron sus obras en su contexto cultural; de ahí que, además de los estudios literarios, se haya iniciado en México el estudio de la estética, la filosofía, la filología y la historia greco-latinas.

Ya no veremos la prolífica producción latina de los tiempos pasados; a partir de este momento se incrementará la otra vertiente de la tradición clásica en México: la traducción de los autores latinos; como atrás apuntamos, generación tras generación dejará en ellas la constancia de su manera de leerlos y entenderlos. Tampoco era, como también apuntamos, una nueva

modalidad. Para el siglo XIX México poseía una importante tradición en este campo.

La primera traducción de una obra latina completa que aparece en el México independiente es la que Atanasio de Ochoa hizo de las *Heroidas* (1828) de Ovidio. Ochoa logra en ella una apreciable fidelidad al texto latino que es realzada por su estilo correcto y elegante. Pedro Henríquez Ureña opina de esta traducción: "Nadie, entre los mexicanos de su tiempo, poseía la percepción que él, siquiera escasa, de la belleza antigua, por lo menos en la poesía latina, única en que se ocupó. En sus mejores pasajes, logra reproducir el *tono* de las ideas y de los sentimientos antiguos no menos que la clara y pulcra viveza de las imágenes". A partir de esta traducción florece en México un grupo de traductores de diferentes filiaciones políticas e ideológicas, de diversa aplicación a la filología clásica, pero qua a través de sus traducciones mantuvieron la lectura de los latinos en amplias capas de la sociedad mexicana, José María Vigil tradujo a Persio (1879) y *XXX epigramas* (1899) de Marcial en verso castellano; Ambrosio Ramírez tradujo las *Odas,* los *Épodos* y la *Epistola ad Pisones* en versiones que fueron publicadas muy tardíamente (1954). Mención aparte merecen los dos más grandes traductores de los clásicos en el siglo XIX mexicano: Joaquín Arcadio Pagaza, entre los árcades de Roma *Clearco Meonio,* tradujo cronológicamente las *Bucólicas* de Virgilio en *Murmurios de la selva* (1887); a los pocos años publicó la versión de las *Odas* de Horacio (1905); las *Geórgicas* y los cuatro primeros libros de la *Eneida* aparecieron en su libro *Virgilio* (1907). Pagaza, sin embargo, no se sentía satisfecho con las hermosas traducciones de ambos poetas; fundamentalmente le inquietaba la manera parafrástica de su traducción. En consecuencia, volvió sobre sus borradores en busca de mayor fidelidad. El resultado de este movimiento fue una nueva traducción de Virgilio cuyo primer tomo apareció en 1913 con el título de *Obras completas de Publio Virgilio Marón.* La Revolución Mexicana interrumpió su publicación y los manuscritos quedaron en el olvido; hasta muy recientemente Sergio López Mena se ha dado a la tarea de publicar la edición crítica de estas nuevas versiones: en 1986 publicó la *Eneida* (2 vols.), en 1988 aparecieron las *Bucólicas* y en 1990 el *Horacio.* Faltan únicamente las *Geórgicas* que pronto deben ser editadas. Caso singular el de este traductor afiliado al "humanismo eclesiástico", él mismo obispo de Jalapa, quien, a partir de los escrúpulos nacidos de su traducción parafrástica, fue llevado a una nueva versión literal. Este esfuerzo no fue en vano. Si ya eran hermosas sus primeras traducciones, las que llevó a cabo en los años postreros de su vida son altamente valiosas. Rubén Bonifaz Nuño apunta que Pagaza "supo trasegar el mundo perfecto del poeta clásico en una forma nueva, por medio del empleo del lenguaje puro, dándole vida durable y

contribuyendo a su inmortalidad con su trabajo efímero y humilde de traductor".

Joaquín D. Casasús fue el primer filólogo moderno de México; su trato con los textos clásicos estuvo siempre acompañado de la lectura de sus más conspicuos comentadores y de las mejores ediciones críticas. A lo largo de 15 años fue publicando hermosas traducciones —tanto por la labor literaria como por el gusto de las ediciones— de los poetas latinos. Estas fueron: *Algunas odas de Quinto Horacio Flaco* (1890); *Las Bucólicas de Publio Virgilio Marón* (1903), *Cayo Valerio Catulo, su vida y sus obras* (1904), *Las elegías de Tibulo, de Lygdamo y de Sulpicia* (1905), *Tibulo su vida y sus obras* (1905), *Bibliografía de los traductores de Tibulo* (inédita), *Las sátiras de Propercio* (inédita), *Imitaciones que Ovidio hizo de Tibulo* (inédita). En torno a estos grandes traductores se acomodaron muchos otros que trasladaron sólo fragmentos o poemas aislados de Virgilio o de Horacio. Entre éstos se encuentran José Joaquín Pesado, Atenógenes Segale, Justo Sierra, Fermín de la Puente, José Sebastián Segura y muchos más.

Los mejores poetas latinos de esta época fueron Modesto de Santa Cruz, quien publicó una compilación titulada *Tentamina poética* (1851), en que incluye la *Brevis descriptio vesperis verni in vico Reipublicae Mexicanae;* Toribio de Soto Loredo, autor de *Lusi juveniles* (1886) y Domingo de T. Romero que publicó una *Oda* a León XIII (1887) en 28 estrofas sáficas.

Modesto de Santa Cruz fue profesor de lengua latina en San Luis Potosí; su gran empeño consistió en difundir el conocimiento de la lengua clásica y para ello publicó, en primer lugar, sus propios poemas latinos para que en ellos los alumnos se ejercitaran en la imitación y la traducción; a los pocos años editó algunas odas de Horacio junto con la *Epistola ad Pisones* (1857) anotadas por el propio Santa Cruz. Por lo dicho queda claro que la *Brevis descriptio* fue escrita con un objetivo didáctico; su tema recuerda los antecedentes de la *Rusticatio mexicana* de Rafael Landívar y el vocabulario poético de Virgilio; Joaquín Antonio Peñalosa precisa que el poema "logra imprimir en el verso latino auténticas viñetas mexicanas, de colorido brillante y neto: la típica feria, los arrieros, la bandera tricolor de nuestra hortaliza —lechugas, nabos y rábanos—, las carreras de caballos y los ojos de agua". La perfección formal y su fuerza descriptiva convierten a este poema de 110 hexámetros en una joya literaria.

Por su parte, el *corpus* de la prosa latina de este siglo está compuesto de piezas retóricas, oraciones fúnebres, tratados filosóficos y teológicos y disertaciones de naturaleza diversa. Las oraciones fúnebres pronunciadas en este periodo que llegaron a la imprenta alcanzan fácilmente el número 30. Sus principales autores fueron Juan Nepomuceno Camacho (1833 y 1853), José Nicolás Manlau (1849) y Agustín Rivera (1895). Este último, por cierto,

en 1895 comentó así el panorama inmediato de las oraciones fúnebres: "Antiguamente y durante siglos, en las honras fúnebres de un Arzobispo u Obispo nunca faltaban dos Oraciones, una en latín y otra en castellano. Como es natural, algunas de dichas Oraciones fueron compuestas en latín de Barardi y Melchor Cano, como las dos que pronunció el Sr. Canónigo D. Juan N. Camacho, una en las exequias del Illmo. Sr. Gordoa, en el seminario de Guadalajara, y otra en las exequias del Illmo. Señor Aranda en la catedral, Oración que escuché de capelo y borla por comisión de la Universidad; y otras fueron compuestas en el latín de Billuart y de Bouvier, como la que pronunció el Sr. Prebendado y Rector del Seminario D. Pedro Espinosa, en las exequias del Illmo. Gordoa en la catedral de Guadalajara, y la que pronunció el Sr. Canónigo D. Pelagio A. Labastida, en las exequias del Illmo. Portugal en la catedral de Morelia". El mismo Rivera terminaba su escrito exhortando a sus contemporáneos a que recuperaran esta tradición que cada vez más se terminaba.

A estos autores debemos añadir los nombres de Honorato Ignacio Magaloni que escribió la ya mencionada *Disertación* (1871) sobre la enseñanza de la lengua latina en la Escuela Nacional Preparatoria, y a Manuel Crisóstomo Nájera que dio a luz una valiosa *De othomitorum lingua disertatio* (1845).

La enseñanza de la lengua latina continuó teniendo importancia, como dijimos, en los seminarios; en la educación laica, por su parte, su enseñanza fue reducida a sólo dos cursos de latín durante el bachillerato. La edición de textos para su estudio, en consecuencia, fue alentada fundamentalmente por los seminarios; por tanto también la selección de ejemplos y autores que el alumno debía traducir estuvo determinada por la postura ideológica y moral predominante en estos establecimientos. En el siglo XIX se opera, además, el cambio de preceptistas que había empezado a gestarse en el siglo XVIII. Al derrumbarse el sistema de privilegios con que España había limitado la edición de diversos autores o, mejor, el sistema con que España había privilegiado a unos cuantos, irrumpieron en estos territorios los autores influenciados por las nuevas corrientes lingüísticas de Port Royal. El siglo XIX, en cuanto a los preceptistas, constituye un espléndido laboratorio en el que conviven y se mezclan tanto las corrientes tradicionalistas como las más innovadoras. En México, especialmente, circulan, editadas en el país o importadas del extranjero —por lo general de España o Francia—, todas estas corrientes. La primera edición mexicana que conocemos en este periodo es la gramática de Luis de Mata y Araujo, *El arte explicado* (1835), que en el subtítulo precisa, "Primera edición mexicana, en que se han refundido las anteriores españolas". Debemos añadir que esta gramática fue ampliamente utilizada en México durante *todo* el siglo XIX, mediante edi-

ciones belgas, españolas y francesas. Conocemos, por lo menos, otras dos ediciones mexicanas: una impresa en 1854 y otra en 1880. Esteban de Orellana, cuya *Instrucción de la lengua latina* habíamos reseñado en el siglo pasado, en éste continuó siendo estudiado; aparecieron, por lo menos tres ediciones (1838, 1845 y 1854) que son de las que tenemos certeza. Francisco Zenizo, profesor de lengua latina en la ciudad de México, imprimió en dos tomos unas interesantes *Reflexiones sobre el modo de enseñar el idioma latino* (1835 y 1839), en que hace énfasis en el aprendizaje a través de la lectura de los autores. También Marcos Márquez de Medina fue ampliamente usado: hemos visto una edición mexicana de 1884 y varias extranjeras. Elio Antonio de Nebrija, después de pasar por todos los comentadores de los siglos novohispanos, retornó con nuevas adaptaciones en el siglo XIX: el seminario de Puebla imprimió una edición "con suplementos y adiciones" (Puebla, 1874) y en la ciudad de Morelia hubo varias ediciones, las que conozco son de 1889, 1891 y 1904. Félix M. Martínez publicó en 1897 unos *Elementos de gramática hispano-latina;* Luis G. Orozco, a su vez, en Zamora dio a luz un *Tratado de oraciones latinas* (1909). Ese mismo año Salvador I. Reynoso, profesor de latín en Guanajuato, editó una *Gramática latina* en Guadalajara; por último el Seminario de Morelia, a través de su profesor Leopoldo Lara, imprimió una adaptación del *Curso de latinidad* de O. Rieman y E. Goelzer, texto que en el periodo siguiente merecerá varias reediciones. A estas publicaciones mexicanas, cuya procedencia, como vemos, desborda a la ciudad de México y se extiende a las ciudades provinciales, debemos añadir gran número de textos extranjeros que durante todo el siglo fueron importados. Los principales son: en primer lugar, los que venían del siglo anterior como Juan de Iriarte y su *Gramática latina* en verso castellano; José Pablo Ballot; J. L. Burnouf cuya obra *Premiers principes de la Grammaire Latine* tuvo ediciones en París, Nueva York y Caracas; el popular Raymundo de Miguel cuyo *Curso práctico de latinidad* superó las quince ediciones y, por último, Francisco de P. Hidalgo.

Los textos que aprendían o sobre los que se ejercitaban los alumnos, están impregnados de la teoría que preconizaba conocer al mismo tiempo a los clásicos que a los autores latinos cristianos. Los cursos tenían un canon de autores que comprendía fundamentalmente a Cicerón, Virgilio y Horacio. A ellos se añadían otros textos tanto clásicos como cristianos. En 1835 se imprimió en Guadalajara las *Selectae Veteri Testamento historiae,* compiladas por Manuel de Somer. En México fue editado Lhomond, *Epítome de Historia sagrada* (1840); las diversas ediciones de la *Musa Americana* (Guanajuato 1847 y 1850, Guadalajara 1850 y 1875, León 1877 y 1897); Ramón López imprimió para uso de los alumnos del Seminario de Guadalajara *Poemata selecta* (Guadalajara, 1870) de Prudencia; el *Liber de Laude Mar-*

tirii (Guadalajara, 1871) de Cipriano y *Epistolae selectae* (Guadalajara, 1871) de San Jerónimo y algunos otros que no he podido tener a la mano; en la ciudad de México aparecieron en 1893 los *Ejercicios graduados de latinidad* (1893). Mención especial nos merece la compilación *Autores selectos de la más pura latinidad* (3 tomos) que antologa y anota amplias selecciones de Fedro, Nepote, Salustio, César, Terencio, Plauto, Cicerón, Virgilio y Horacio; esta compilación tuvo una enorme difusión por todo el territorio mexicano. Su casa editora en castellano fue, primeramente, la librería de Garnier Hermanos en París y, después, la famosa Librería de la Viuda de Ch. Bouret en la misma ciudad; pronto esta casa creó su sucursal en México, la cual hizo una edición de los tres tomos en 1895. A su imitación, el español Raymundo de Miguel hizo su propia antología; ésta pretendía conjugar a los clásicos y a los cristianos; el texto se llamó *Autores sagrados y profanos de la más pura latinidad* y el Seminario de Morelia, tan activo en la edición de estos textos, la publicó en 1893.

Para esta época la enseñanza de la Retórica estaba totalmente definida hacia la literatura castellana; sin embargo, la influencia de la *Epistola ad Pisones* continuó manteniendo vigencia y su estudio en las aulas fue constante durante todo el siglo.

En torno a la lectura y estudio de los clásicos latinos surgieron ediciones sobre la problemática que vivieron estas lenguas en el siglo XIX y, concretamente, en México. Aparte de las *Cartas* (1873) intercambiadas entre Agustín Rivera y José de Jesús Díez de Sollano sobre la conveniencia o desventaja de estudiar a los clásicos, debemos mencionar el libro *Gaume, Pio IX y los estudios clásicos* (1880), también los libros de Agustín Rivera *Ensayo sobre la enseñanza de los idiomas latino y griego y de las bellas letras por los clásicos paganos a los jóvenes y a los niños* (San Juan de los Lagos, 1881), *Los dos estudiosos a lo rancio* (Lagos, 1882). El mismo Rivera había insistido mostrando, a través de Horacio, lo benéfico que moralmente resultaba su lectura: en 1874 publicó *Pensamientos de Horacio sobre moral, literatura y urbanidad, escogidos, traducidos al castellano, reunidos y anotados en 1873 por Agustín Rivera.*

Dijimos que los liberales mexicanos, al tiempo que eliminaron a la lengua latina como materia obligatoria en el bachillerato, abrieron la puerta al estudio científico de la antigüedad; lo hicieron, apuntamos, porque al incluir en su visión el concepto de evolución, pudieron situar y explicar los tiempos diferentes del acontecer humano, entre ellos la antigüedad clásica. El mejor texto que expresa esta actitud es la *Historia de la Antigüedad* (1879) de Justo Sierra. A su lado se encuentran varias historias de Roma y de temas afines impresas en el extranjero, como las *Nociones de geografía antigua* (1888) impresas en Nueva York; también estudios filológicos como el de

Onofre A. Martínez, *Colección de cartas o documentos útiles acerca del valor fonético de la U precedida de Q en el idioma Latino* (1906).

Por tanto, el siglo XIX, para el clasicismo en México significa un periodo de transición; ya no se escriben grandes producciones latinas. Ahora, en medio de intensos combates ideológicos en los que la lengua latina, a su pesar, ocupa un lugar polémico, la sociedad mexicana busca aprender la especificidad de los clásicos. La lectura que México hace de ellos es amplia y contradictoria; conjuga la mirada de los humanistas tradicionales y, la de los de corte liberal y moderno. Ambas miradas se complementan y explican; en su contradicción está el vaivén del retraso y modernidad de nuestra cultura.

XI. *1911-1990*

En México durante la primera mitad del siglo XX se conjugaron diversos factores que propiciaron la renovación de los estudios clásicos, tanto los griegos como los latinos. Los principales elementos fueron: 1) la continuidad de la corriente que hemos denominado "humanismo eclesiástico", que prosiguió leyendo y traduciendo a los latinos y enseñando su lengua en los seminarios; 2) la apertura del canon de autores y la revaloración de la antigüedad clásica hecha por los positivistas en el periodo precedente; 3) la acción cultural de los grupos conocidos como *El Ateneo de la Juventud* y *Los contemporáneos;* 4) el impulso que a los estudios clásicos imprimieron, a partir de la década de los años cuarenta, los españoles refugiados en México a consecuencia de la guerra civil española.

Explicitemos estos factores. La problemática social de México al llegar el siglo XX consistió en encontrar las vías para incorporar a la vida moderna a grandes sectores de su población —campesinos, obreros y capas urbanas bajas—, marginadas de la producción, del bienestar social y de la cultura. Un grupo de intelectuales, conocidos como *El Ateneo de la Juventud,* formuló un programa cultural cuyo objetivo era insertar a *todo* el país dentro de las más importantes corrientes del pensamiento universal, especialmente de la civilización occidental; este grupo, también conocido como *La generación del Ateneo,* planteó que la educación masiva en los clásicos universales, proporcionaría al país las energías espirituales capaces de impulsarlo hacia la modernidad. Para ellos no se trataba sólo de que las capas cultas de un país con grandes sectores analfabetos pudieran deleitarse en la lectura de los clásicos; por el contrario, su empeño consistía en incorporarlos a la vida cotidiana del pueblo. En consecuencia, después del triunfo de la Revolución de 1910, la sociedad mexicana quedó impactada por la publicación masiva de los clásicos, cuyas ediciones salieron entre 1920 y 1924 de las prensas

de la Universidad Nacional y de la Secretaría de Educación Pública. El principal impulsor de esta política fue el ateneísta José Vasconcelos, auxiliado por Julio Torri del grupo *Los Contemporáneos.*

El siguiente gran momento fue la conmemoración en 1930 del segundo milenario del nacimiento de Virgilio; para el efecto, por acuerdo de la Presidencia de la República, se creó un comité nacional que organizó la celebración y publicó el libro *Homenaje de México al poeta Virgilio en el segundo milenario de su nacimiento* (1931). El texto más importante que este libro contiene es, sin duda, el *Discurso por Virgilio* de Alfonso Reyes. Este autor provenía del *Ateneo de la Juventud* y por influencia de Pedro Henríquez Ureña, había sido quien más énfasis puso en el estudio de la cultura clásica. Ahora, en un momento de ascenso de la cultura y de la participación de las masas, señaló en la parte quinta de su texto: "Quiero el latín para las izquierdas, porque no vea la ventaja de dejar caer conquistas ya alcanzadas. Y quiero las Humanidades como vehículo natural para todo lo autóctono". Este postulado llamaba, sin duda, a buscar la síntesis de la cultura mexicana, de sus diferentes y contrapuestas corrientes, asumiendo críticamente la riqueza cultural del pasado y convirtiéndola en inspiración de modernidad.

El siguiente momento fue la creación en 1939 del Departamento de Letras Clásicas en la Universidad Nacional. Su creación es el resultado de la elaboración ideológica que en torno al clasicismo había hecho la cultura mexicana, pero también es el arranque de la nueva etapa de los estudios clásicos en México. En adelante los seminarios no serían los únicos que enseñarían las lenguas clásicas; a través de este Departamento el estudio de los grecolatinos se aborda, cada vez más, desde una perspectiva netamente filológica. Su nacimiento trajo aparejada la concatenación de varios hechos: Al fortalecimiento de esta perspectiva se sumó en 1942 la creación de la *Bibliotheca Scriptorum Graecorum et Romanorum Mexicana,* que a la fecha cuenta en su catálogo con 92 títulos, y cuya tarea consiste en proporcionar a los interesados, los textos grecolatinos en su idioma original, acompañados de introducciones, notas y traducciones al castellano cuidadosas y científicas. La suma de ambas empresas, fortalecidas, como dijimos, por el magisterio de los exiliados españoles —Agustín Millares Carlo, Wenceslao Roces y Pedro Urbano González de la Calle—, condujeron en 1967 a la creación de un Centro de Traductores de Lenguas Clásicas, que en 1973 se convirtió en Centro de Estudios Clásicos, dedicado por entero a la investigación de la filología clásica, a la traducción de sus autores y al estudio de la repercusión que han tenido en México.

Esta es, a grandes líneas, la línea ascendente de los estudios clásicos en México. Veamos ahora las particularidades. En esta época el "humanismo

eclesiástico" ha hecho grandes aportaciones a la cultura nacional, tanto en el campo de la creación latina como en el de su estudio. Al inicio del siglo poco a poco fue adquiriendo importancia la figura de Federico Escobedo, llamado Tamiro Miceneo entre los árcades de Roma; su trabajo intelectual llegó casi hasta la mitad del siglo, insistiendo siempre en el conocimiento de los clásicos y de su lengua. Su producción poética latina fue, sin duda, la más importante del periodo. En 1902 publicó, al decir de algunos críticos, un rarísimo libro titulado *Carmina latina;* con motivo del segundo milenario de Virgilio dio a luz una *Visio virgiliana* (1930) de 70 hexámetros; a los pocos años escribió en honor de Horacio un *Carmen seculare* (1937) de 21 estrofas alcaicas; presentó después un hermoso poema de 30 hexámetros titulado *Encomium Quetzalli,* que pretende suplir la parca descripción que de él hace Landívar en la *Rusticatio mexicana;* estos poemas y varios más, hasta completar 28, de diversa extensión y metro, fueron compilados con su correspondiente traducción castellana en *Nova et vetera* (1942). Pero esta no es toda su producción poética latina; existe un cierto número de poemas manuscritos o no coleccionados que esperan su rescate. Escobedo, además, comentó y tradujo a los clásicos, aunque fragmentariamente. Testimonio de este interés lo constituye el libro *Flores del huerto clásico* (1937). Tradujo, también, a dos autores latino-mexicanos; me refiero a *El diálogo de abril* (1927) de Vicente López y a la *Rusticatio mexicana* de Landívar que vertió en verso con el título de *Geórgicas mexicanas* (1925 y 1969). Acompañaron a Escobedo en esta primera época también, como poetas latinos Jesús Pallares y Thomas Twaites, autor este último del poemario *Chitara cordis* (1953). Aquí conviene, por comodidad expositiva, que mencionemos a los restantes poetas. Me refiero a Francisco de P. Herrasti y a los más recientes como Enrique Cabrera, autor de varios poemas sueltos, y a Salvador Díaz Cíntora, que dio a las prensas *Hesterna* (1972) y que conserva un nutrido grupo de poemas manuscritos. En el terreno de la prosa, cabe mencionar a Antonio Gómez Robledo, cuya *Oratio Athenagorica* (1954, 1989) fue pronunciada para conmemorar los 400 años de vida de la Universidad de México.

En la década de los treintas fue perfilándose un grupo de intelectuales que se acercaron al humanismo desde la perspectiva cristiana; no el latín para las izquierdas, como había deseado Alfonso Reyes, sino el latín como parte de un pasado que con su riqueza, convertida en tradición, debía apoyar al presente entendido desde la perspectiva cristiana: "El humanista auténtico, escribió Gabriel Méndez Plancarte, es el hombre que, mediante la asimilación de los más altos valores de la humanidad precristiana y su síntesis vital con valores supremos del cristianismo, llega a realizar en él un tipo superior de 'hombre' en el que la esencia humana logra florecimiento y

plenitud [...] Humanista cristiano es el que cree en la humanidad, caída sí, pero redimida por Cristo y sublimada por su gracia a destinos sobrehumanos y eternos". Este grupo, integrado por Ángel María Garibay, Octaviano Valdés y los hermanos Gabriel y Alfonso Méndez Plancarte, editaron y prestigiaron con sus estudios a la revista *Ábside* que, desde 1937 hasta 1955, insistió en cada número en el estudio de los clásicos y del neolatín mexicano. A. M. Garibay se dedicó fundamentalmente al helenismo; O. Valdés escribió un interesante ensayo titulado *Bajo el prisma de Horacio* (1937) y tradujo al castellano, bajo el título *Por los campos de México* (1942 y 1965 en edición bilingüe), la *Rusticatio,* traducción en prosa que ha tenido mucha fortuna y que ha merecido sucesivas reediciones. A. Méndez Plancarte tradujo, imitando el ritmo del verso latino en castellano *XL Odas de Horacio* (1946); también la *Oración en laudanza de la jurisprudencia* (1953 y 1985) del mexicano Juan Bautista Balli; publicó, también, estudios sobre la poesía de los mencionados Enrique Cabrera (1938) y J. Pallares (1946); "Horacio en Góngora" (1948 y 1951) y la himnodia latino-mexicana (1952). Gabriel fue, sin duda, quien más avanzó en esta perspectiva: a imitación de Marcelino Menéndez y Pelayo, estudió la influencia de *Horacio en México* (1937). No era ésta, por cierto, la primera vez que ello se intentaba, entre 1906 y 1907 Ambrosio Ramírez estuvo publicando en *El Estandarte* (periódico de San Luis Potosí), extensos estudios sobre los traductores mexicanos de Horacio; pero el *Horacio* de Gabriel Méndez Plancarte es el examen más amplio y sistemático, aunque no aborda el Horacio preceptista. En este mismo tenor se empeñó por presentar un panorama del humanismo mexicano durante los tres siglos de dominación española: las antologías *Humanistas mexicanos del siglo XVIII* (1941) y *Humanistas mexicanos del siglo XVI* (1946) contribuyeron a ello, aunque no pudo publicar la correspondiente al siglo XVII. Emprendió investigaciones de temas como la poesía latina de Guillén de Lámport (1948) y la obra de Francisco Xavier Alegre; muchos de sus trabajos de este tema fueron compilados en el libro *El humanismo mexicano* (1970). En esta perspectiva no dejó fuera de su trabajo la difusión de los clásicos haciendo versiones parciales de Ovidio, Lucrecio y Claudio Claudino.

La obra de los Méndez Plancarte tenía un objetivo expresado por Gabriel; sus investigaciones tenían el propósito de culminar en la redacción de la *Historia del humanismo en México* y de la *Bibliografía latino-mexicana.* Es cierto que estos objetivos eran prematuros entonces por el estado de la investigación, pero ello no les merma su justeza. Las aportaciones de estos investigadores y, por otra parte, el impulso de los estudios clásicos en esta época, como atrás hemos descrito, propiciaron la consolidación y maduración de un grupo de nuevos estudiosos pertenecientes, fundamentalmente, al Centro

de Estudios Clásicos; pero fortalecido por estudiosos de otras instituciones y regiones. Actualmente existe un creciente número de intelectuales que investiga, teoriza y recrea el legado clásico y neolatino de México. Muchos de sus trabajos tienden a establecer el inventario de la producción neolatina de México; resaltan entre estas investigaciones la de Silvia Vargas, *Catálogo de obras latinas impresas en México durante el siglo XVI* (1986) y la especialmente valiosa de Jesús Yhmoff, *Catálogo de obras manuscritas en latín en la Biblioteca Nacional de México* (1975). Otros estudios abordan la historia de la enseñanza del latín en México o el desarrollo de algún tópico específico, como la retórica o la poética; tal es el caso de los libros de quien esto escribe: *La enseñanza del latín a los indios* (1990), *Colegios y profesores jesuitas que enseñaron latín en Nueva España* (1979), *Floresta de gramática, poética y retórica en Nueva España* (1980) y *Tópicos sobre Cicerón en México* (1976). Otras investigaciones editan, traducen y estudian las obras neolatinas mexicanas de los autores ya mencionados en los apartados precedentes como Vasco de Quiroga (1989), fray Alonso de la Vera Cruz (1989), Tomás Mercado (1986), Diego de Valadés (1989), Antonio Rubio (1988), Bernardino de Llanos (1975 y 1982), Bernardo de Riofrío (1987), José López de Avilés (1987), José de Villerías (1990), Juan José de Eguiara y Eguren (1990), J. M. de Iturriaga (1979), J. L. Maneiro (1989), Vicente López (1987) y otras más que sería largo enumerar. Baste, por tanto, añadir tres datos más: la obra colectiva *Cultura clásica y cultura mexicana* (1983) que intenta ofrecer un panorama de la cuestión. *Nova Tellus,* anuario del Centro de Estudios Clásicos, que desde 1983 aporta estudios sobre estos temas; y *Conquistar el eco* (1989) de quien esto escribe, que reúne estudios sobre obras, autores y temas del neolatín mexicano. Toda esta labor de investigación, alentada fundamentalmente por Mauricio Beuchot, Silvia Vargas, Roger Méndez, Joaquín Antonio Peñalosa, Benjamín Fernández (I), Roberto Heredia, Esteban Palomera, Germán Viveros y el autor de estas líneas, reconoce como punto de partida, qué duda cabe, el empeño de los intelectuales agrupados en torno a la revista *Ábside;* pero se diferencian de ellos en el menor énfasis panegírico y un mayor esfuerzo por valorar el pasado desde la perspectiva filológica. Por cierto tiempo los seminarios continuaron impulsando la enseñanza de la lengua latina, pero su didáctica variaba. En unos la docencia pecó de verbalista, poniendo énfasis en el aspecto gramatical; en otros pocos, entre los que sobresalen los de las ciudades de México y de Morelia, se propició el conocimiento profundo del latín a partir de la lectura de los clásicos. En Morelia, precisamente, destacó la labor de Leopoldo Lara quien, desde los primeros años del siglo, propagandizó la gramática de O. Riemann: a la edición mexicana de 1910, ya citada, siguieron las de 1912, 1914, 1921, 1923, 1931, 1944,

1947, 1952 y 1956. Lara, empero, no se contentó con propagandizar en las aulas la gramática de Riemann; preocupado, también, porque el alumno adquiriera el vocabulario necesario para la lectura de los clásicos, adaptó otra obra del mismo autor y la publicó con el título *Vocabulario latino-español, español-latino* (Morelia, 1911). Sin duda la influencia de esta gramática durante casi medio siglo reclama un estudio especial, pues su presencia vino a romper la influencia, casi preponderante, de las gramáticas latinas españolas. El mismo Lara señaló desde 1909 la modernidad filológica que Otón Riemann representa. Es decir, que el autor aprovecha los adelantos de la filología moderna y los pone al servicio de la enseñanza del latín clásico; une la preceptiva con los ejercicios y, además, plantea una adecuada graduación en los conocimientos.

Las restantes gramáticas proceden de la enseñanza laica, generalmente de la Universidad; casi todas ellas, menos la de Agustín Millares Carlo, se limitan a la exposición elemental de la analogía y algunos puntos de sintaxis. Esto es así porque su objetivo estaba en servir de texto en los dos cursos optativos de latín en el bachillerato. Sin ánimo exhaustivo mencionamos algunos autores: en 1920 Ignacio Loureda imprimió *Elementos de gramática latina;* a los pocos años los adicionó con una *Antología latina* (1923), que se singulariza por ofrecer al estudiante tanto fragmentos de los clásicos como de autores mexicanos, especialmente de F. X. Alegre; adentrándose por este camino ofreció también a los estudiantes una reedición de la *Rusticatio mexicana* (1924) de R. Landívar. Por su parte, J. González Moreno escribió una *Gramática del latín clásico* (1940) ligada a la corriente alemana de Stolz y a la francesa de Meillet y Ernout. Estas influencias de la filología moderna en las aulas universitarias mexicanas quedaron sancionadas definitivamente con la docencia y la labor editorial de Agustín Millares Carlo; este humanista llegó a México con los desterrados españoles. Aquí continuó su labor de polígrafo, uno de cuyos aspectos era el de profesor de latín y propagador de los clásicos. En 1941 editó en México la *Antología latina,* cuya primera edición había hecho en España, que contiene fragmentos de los prosistas clásicos; ese mismo año publicó la *Gramática elemental* de la lengua latina, que fue reeditada en 1966. Para hacer más sencilla la recepción del latín imprimió una *Introducción al estudio de la lengua latina* (1944) que, además de la gramática, antología a Lhomond, Nepote, Cicerón, Plinio y Gelio. En esta misma época aparecen las gramáticas que más se popularizaron en la docencia. La más significativa de ellas es la *Gramática latina* (1940) de Agustín Mateos que en 1986 contaba con 23 ediciones; es decir, había hecho una edición cada dos años. Similar a la anterior es la de Rafael Hernández que de 1967 a 1985 acumula cuatro ediciones. Filológicamente el más importante de estos textos en los últimos años es la *Gramática latina*

(1975-1980) de Angelo Altieri que, en tres volúmenes, publicó la Universidad Autónoma de Puebla. Este periodo se cierra con la espléndida edición de la *Serie Didáctica* del Centro de Estudios Clásicos. En efecto, a partir de la década de los sesenta la *Serie Didáctica* inició la publicación de textos interlineales como *Pro Archia* (1977 y 1979), *Lelius* (1986), *Páginas clásicas acerca de Catalina* (1977), *La Retórica de la partición oratoria* (1987) de Cicerón; *De bello Gallico* I (1979), II (1978) y III (1990) de César; y *Comentarios de textos latinos* (Catulo, Virgilio y Juvenal) (1982 y 1986).

La edición, traducción y estudio de los autores latinos y de su contexto cultural ha sido, como señalamos, muy importante en México durante los últimos años. En la primera mitad del siglo la traducción continuó favoreciendo a Horacio y a Virgilio. De las *Bucólicas* tuvimos, por lo menos, las versiones completas de Francisco de P. Herrasti (1922) y Tirso Sáenz (1930); por su parte, Ambrosio Ramírez completó la versión de todas las *Odas* y *Épodos* de Horacio (1954). Al lado de ellos se pueden mencionar los fragmentos de Lucrecio (1945) y Claudiano (1951) traducidos por Gabriel Méndez Plancarte y de las *Metamorfosis* de Ovidio realizados por Ángel María Garibay (1947).

La Universidad Nacional de México inició en 1942, la publicación de la *Bibliotheca Scriptorum Graecorum et Romanorum Mexicana,* con el objetivo de ofrecer a los estudiantes los textos clásicos en su lengua original, pero acompañados de traducción castellana y notas explicativas de aspecto filológico. Es decir, la *Bibliotheca* tuvo un objetivo plenamente didáctico. Agustín Millares Carlo fue quien impulsó con mayor entusiasmo la edición de los clásicos latinos durante la primera época. Él personalmente preparó las ediciones de Salustio, de Nepote y de Livio; pero, también aparecieron Séneca, Horacio, Varrón y Ovidio (Las *Heroidas*) trabajadas por José María Gallegos Rocafull, A. Méndez Plancarte, Tirado Benedí y Antonio Alatorre. A los pocos años, fundamentalmente durante la década de los sesenta, la *Bibliotheca* dio un salto cualitativo hacia un mejor estudio científico y filológico. Por una parte, la reseña bio-bibliográfica que antecedía a los textos, fue desplazada por estudios introductorios que ofrecen al interesado noticia del estado más moderno de la cuestión; por la otra, la *Bibliotheca* definió con mayor claridad su teoría de la traducción de los clásicos, a saber, que la traducción de los textos debe ajustarse a la mayor fidelidad posible. En el caso de los poetas, no sólo la traducción debe corresponder verso a verso sino que, también, el castellano debe buscar, desde su característica silábico-acentual, el ritmo más cercano al rito latino.

Rubén Bonifaz Nuño, quien desde 1967 dirige la *Bibliotheca* es, sin duda, quien mayor impulso le ha dado en esta segunda época. En torno suyo ha

crecido un grupo de investigadores del Centro de Estudios Clásicos, quienes han encontrado en esta colección el vehículo para sus labores filológicas. A la fecha, la *Bibliotheca* ha logrado ofrecer las obras completas de Ovidio, Lucrecio, Juvenal, Virgilio, Propercio, Catulo, Plauto, Terencio, Calpurnio, Tibulo, Persio, Horacio (a excepción de las *Odas*), los textos más importantes de Cicerón y César y tratados de Tácito y Apuleyo. Aparte del propio Bonifaz Nuño, los traductores más significativos de esta colección, en su segunda etapa, son Germán Viveros (Plauto, Persio y Terencio), Julio Pimentel (Cicerón), Tarsicio Herrera (Horacio y Tibulo), y Roberto Heredia (Juvenal y Tácito).

Tal vez el punto de mayor significación de la *Bibliotheca* sea la preocupación, como dije, de varios de sus traductores por alcanzar la máxima fidelidad al original, especialmente en los poetas. Esta búsqueda se inició en 1946 cuando Alfonso Méndez Plancarte publicó las *XL Odas* de Horacio, cuya traducción intentó ceñirse verso a verso e imita el ritmo latino con el verso castellano más cercano. Años después Rubén Bonifaz Nuño retomó esta orientación e insistió en que el traductor debe tender a que su "versión guarde con el original una actitud servil de palabra a palabra, que la lleve a la mayor exactitud, a la literalidad más precisa a que se preste la lengua de quien la hace". Bonifaz Nuño en 1967 justificó de la siguiente manera este método: "pienso que la literalidad en el traslado de un clásico es el mejor camino para alcanzar la fidelidad en la traslación de la idea"; punto de vista que complementaba un texto de 1963, cuando publicó la versión de las *Geórgicas:* "He tratado tan sólo de poner, dijo, frente a cada palabra latina, el espejo de una palabra española. He imitado en lo posible, dentro del espíritu de nuestra lengua, la construcción latina; he tratado de seguir el giro de las frases". Este postulado, cumplido con el escrúpulo, el arte y el gusto del poeta que habita en Bonifaz, ha enriquecido a la *Bibliotheca* con las mejores traducciones en la lengua española de las obras de Catulo, Propercio, Lucrecio, Virgilio y Ovidio, que son las que el propio Bonifaz Nuño ha realizado. Si Fray Luis de León, al usar el endecasílabo castellano para traducir el hexámetro latino, abrió la puerta al caudal clásico, Bonifaz Nuño, al apartarse de esta vieja práctica y, en su lugar, emplear un verso de medida variable entre las trece y las diecisiete sílabas, de cesura móvil y con dos acentos fijos, como adonio, en la parte final, logró traducciones que, por su belleza, se convertirán en clásicas en el mundo de habla castellana.

Paralelamente a este trabajo de fondo, varias editoriales mexicanas, entre las que sobresale el Fondo de Cultura Económica, iniciaron la publicación de obras que divulgaron entre el gran público la historia y la cultura de los latinos. Son memorables las ediciones de *El mundo de los Césares* (1945) de Teodoro Mommsen; *Del paganismo al cristianismo* (1945) de Jacob

Burckhardt; *Roma y Atenas en la Edad Media* (1946) de Ferdinand Gregorovius; *Los romanos* (1950) de R. H. Barrow; *Cristianismo y cultura clásica* (1949) de Charles Norris Cochrane; la *Historia de la literatura latina* (1950) de Agustín Millares Carlo y *Literatura europea y Edad Media Latina* (1955) de Ernest Robert Curtius. Baste sólo esta limitada nómina de autores para dar idea de cómo la sociedad mexicana de los últimos años, ha recibido la semilla fértil de las modernas investigaciones sobre el pasado clásico de Roma.

Baste, también, esta apretada y sucinta ennumeración de los principales logros del estudio de las humanidades en México. Largo ha sido el recorrido por los campos que Roma ha abonado en la aventura intelectual de México; aquella vieja semilla portada, en los albores del siglo XVI por Jerónimo de Aguilar y, después por el grueso de los conquistadores, creció, esplendió y se transformó en un sólido y grueso árbol cuyos frutos alimentan al país desde aquellos años hasta nuestros días. Todos los aspectos de la cultura mexicana fueron tocados por su sabiduría, y todos la reconocen como una de sus más importantes fuentes de vitalidad. Sus actuales cultivadores en México, aunque a veces aparentemente ausentes de las cotidianas polémicas culturales, siguen como el viejo topo, enriqueciendo y fortaleciendo con su erudición amplia y generosa, el tronco de la cultura mexicana. El estudio de las humanidades, en este caso de la latinidad, no sólo ha contribuido a construir el edificio intelectual de México, sino que sigue, con las investigaciones de nuestras raíces, tanto clásicas como neolatinas, fortaleciéndolo. No cabe duda que por este camino podrá lograrse la síntesis de los valores —clásicos, indígenas y modernos—, que la cultura mexicana requiere y que el país necesita.

VERSATILIDAD EN LA POESÍA LATINO MEXICANA DEL SIGLO XVII

Tarsicio HERRERA ZAPIÉN
IIF-UNAM

El siglo XVII europeo ve una etapa ascendente en la cultura renacentista, pues los libros astronómicos de Kepler (*Harmonia mundi,* 1619) y de Galileo (*Sidereus nuntius,* 1610) ceden el paso a la aparición del *Novum organum* (1620) de Francis Bacon, libro capital para las ciencias experimentales.

Por contraste, el imperio universal de Carlos V y Felipe II, "en cuyos dominios no se ponía el sol", se va debilitando al coronarse Felipe III en 1598, quien expulsa a los moriscos con daño de su país, y deja el poder en manos de sus favoritos, los duques de Uceda y de Lerma. Es curioso que en la Nueva España, por entonces, los obispos Juan de Palafox y Mendoza y fray Payo Enríquez de Rivera hayan sido considerados los más capaces virreyes del siglo.

Mas en el arte europeo, al nacer el siglo XVII no se pasa directamente del arte renacentista al barroco. Cervantes ha publicado su *Quijote* I (1605) cuando Shakespeare ha venido llevando a escena *Hamlet* (1601), *Otelo* (1604) y *Macbeth* (1606), y cuando Monteverdi da a conocer su enérgica ópera *Orfeo* (1607).

En la plástica, el signo dominante es el Manierismo. Es la época de las telas culminantes del Greco, de Caravaggio y de Tintoretto, y de las iniciales de Murillo y de Velázquez.

1. *Nuestra poesía latina manierista*

Si en México el siglo XVI es el de los humanistas españoles aquí radicados, y el XVIII es el de los magnos poemas en áurea latinidad, el XVII es el de los experimentos en muchas direcciones.

Se ha conservado la *Relación historial de las exequias funerales de la majestad del rey D. Philippo II* (impresa por Pedro Balbi, 1600). Así se lograron conservar los epitafios puestos en la pira fúnebre de Felipe II durante las honras que se le hicieron en México en abril de 1599.

Los poetas latinos que allí destacan son los jesuitas Juan de Ledesma y Diego Díaz de Pangua. El superior talento conceptista —así es el manierismo poético— de Pangua destaca en este epigrama en que nuestro humanista evoca el famoso pentámetro virgiliano que Donato refiere: [1]

Commune imperium cum Iove Caesar habet.

Así canta a Felipe II nuestro Diego Díaz de Pangua:

Astra animus, tumulum caput tenet, ecce Philippum
quam bene divisum terra et Olympus habet.
Sed cave, terra, sacer ne se chorus aethere ab alto
mittat: ei furtum nobile corpus erit [2]

Esta es mi versión rítmica:

Los astros tienen el alma, el cuerpo, el ataúd.
¡Qué bien tienen compartido a Felipe la tierra y el Olimpo!
Mas, ¡cuidado, tierra! de que el sacro coro no se abalance
del éter alto, pues el cuerpo será un noble hurto.

Es también un buen poeta latino de la época el profesor Pedro Flores, a quien se debe el delicado *epigramma* donde señala a Bernardino de Llanos como compilador del *Poeticarum institutionum liber,* de 1605. El dístico final dice así:

Is si non nardus certe *nardinus,* et ipse
Ver: et *nos* inter iure *la,* solve tenet.

2. *Laberintos, paromofrones, etc.*

Con este ejemplo nos adentramos en el terreno de lo que se convirtió en uno de los pasatiempos favoritos de los escritores novohispanos de la época: los laberintos, los palíndromos, los versos retrógrados, los paromofrones.

Llanos, quien es después de Vicenzo Lanuchi el segundo organizador de los estudios humanísticos en la época colonial, ilustra abundantemente en

[1] En *Vitae Virgilianae.* Iac. Brummer. Leipzig, Teubner, 1912, p. 31.
[2] En I. Osorio R., *Colegios y profesores jesuitas que enseñaron latín en Nueva España* (1572-1767). Cuadernos del Centro de Estudios Clásicos, 8, UNAM, 1979.

el citado *Poeticarum institutionum liber* todos esos artificios con ejemplos de sus alumnos más ingeniosos.

Sus nombres se prodigan en ese libro: Francisco Ayllón, Juan Alcocer, Juan Mallén, Francisco Espinosa. Y a ellos se pueden añadir, entre los muchos buenos latinizadores de la época, Baltazar Cano, Luis Peña y Bartolomé Larios.

Allí llama la atención el que Bernardino de Llanos no suela publicar sus propias poesías latinas y que, cuando se lo reclamaban, respondiera con una boca de risa: "Para mí ya se ha hecho todo, hecha la santa obediencia".[3] Y me pregunto si no se debería su actitud al conocimiento de la debilidad de su propia musa.

El más claro de los citados artificios es el paromofrón, que consta de dos versos alusivos a ideas divergentes y casi siempre opuestas. Tal es el caso de éstos de Francisco Ayllón, que pueden copiarse en redacción completa, subrayando las sílabas que podrían ir en renglón intermedio:

De B. Virgine et Eva

Qu *-os* il- *a in* mor- *tem* mes - *ta dat* fra *-ude* prof *-undam,*
H *-os* ist-*a in* sor- *tem* fes - *ta dat* la *-ude* sec *-undam.*

Pero también pueden copiarse los paromofrones en líneas que van coincidiendo en un renglón intermedio cada vez que sus palabras son idénticas:

De S. Eucharistía

Melle digne dulcior
tibi dum sumis esca est.
Felle indigne acerbior

La traducción puede repetir el juego, si bien atenuando el hipérbaton habitual en latín:

Sobre la S. Eucaristía

más dulce que la miel dignamente.
Es alimento para ti si lo tomas
más amargo que la hiel indignamente.

[3] A. Pérez de Rivas, *Crónica e historia religiosa de la Provincia de la Compañía de Jesús en México en Nueva España.* México, 1896, tomo II, pp. 141-149.

Los anagramas, en cambio, consisten en recibir una serie de vocablos y reproducirlos luego en otro orden. El padre Tomás González copia once epigramas con anagrama,[4] además de que publica sus poesías propias.[5]

Un fragmento anónimo ilustra el anagrama:

Tu sal, fons, decus, an notus odor musci?
Ildephonse uno mihi te sub nomine signant,
Fons, decus, et musci, cum sale, notus odor... etc.

3. *Inundaciones virgilianas*

Las terribles inundaciones de la ciudad de México en 1627 mermaron todo estudio, pues mal podían acudir a clases los muchachos que tenían a sus familias huyendo de la ciudad capital, y menos quienes las tenían muriendo de hambre por la imposibilidad de transportar víveres ni personas.

Aún así, se conserva de ese año una égloga latina anónima en 47 dísticos elegíacos, que describe la vida de San Ignacio y fue recitada en algún festejo de la Compañía de Jesús.

Aunque las inundaciones continuaron hasta 1630, las fiestas de la canonización de San Felipe de Jesús en 1629, dieron ocasión para que se realizaran concursos literarios alusivos. De esas fiestas se conservan tres interesantes poemas latinos de treinta hexámetros cada uno, los cuales describen la navegación de Felipe desde México hasta las Islas Filipinas. Al regreso, sacude a su nave una feroz tempestad que la obliga a refugiarse en Japón. Allí Felipe y sus compañeros predican el evangelio y ello desencadena las iras del gobernador, quien los hace crucificar a la vista de su propia nave. Pero ellos están felices de haber ya embarcado hacia la patria perenne.

Estos tres coloridos y dinámicos poemas latinos se deben a los socios jesuitas que ejercían la enseñanza por entonces: Fernando de Arganza, Andrés de Arteaga y Baltazar López. Como buenos maestros de latinidad, tenían a Virgilio entre las uñas y a él aludían sistemáticamente. No es posible dejar de notar la insistencia de estos tres poemitas en las adversidades acuáticas que tanto abundan en Virgilio, y que tanto conocía el México de 1629:

(Del poema I)

Queis inclusa latet; toto nox incubat alva...
Miscetur clamorque virum stridorque rudentum...

[4] T. González, *Florilegium ex amoenissimis tam veterum quam recentiorum poetarum hortulis*, México, 1636.

[5] T. González, *Epigrammata aliqua*, México, 1643.

(Del poema II)

Laetaque mansueti spuma(n)s salis aere ruebat...
strident quassa Noto, vastaque voragine puppis...

(Del poema III)

Neptunus superare ratem crepitantibus undis
tentat; et ignotas spumanti gurgite gentes...
Incipiunt, nec clara nitent iam sidera nautis,
Iuppiter infensa iaculatur fulmina dextra...[6]

4. *La célebre* Theressiada *(1641) retrógrada*

El barroquismo pleno nos llega hacia mediados del siglo XVII, durante el reinado español de Felipe IV, o más bien, del conde duque de Olivares. Son los años del *Leviathan* de Hobbes (1651), y de la audaz cúpula romana de Santa Inés, de Borromini (1653) y de la columnata vaticana de Bernini (1665).

Es por entonces cuando el mercedario fray Juan de Valencia se lanza a componer su obra épica la *Theressiada,* de entre 350 y 700 dísticos elegíacos retrógrados. La obra está hoy extraviada, pero da antecedentes y muestras de ella el cronista de la Orden de la Merced, Francisco de Pareja.

En efecto, fray Juan de Valencia fue enviado en 1641 al convento de Atlixco, Puebla. A ese año se refiere Pareja:

> le ocurrió hacer versos latinos a la gloriosa santa Teresa de Jesús..., y poniéndose a ello, quiso hacer los versos retrógrados, al modo de aquel dístico que dicen que hizo el demonio... que dice por una y otra parte:
>
> *Signa te signa temere me tangis et angis*
> *Roma tibi subito motibus ibit amor,*
>
> los cuales se leen al revés de la misma suerte que se leen al derecho; de esta suerte hizo el P. Mtro. Fr. Juan de Valencia muchos a la gloriosa santa Teresa, y habiendo empezando a hacerlos, me envió a mí... cinco dísticos de éstos para que los hiciera imprimir, que empezaban
>
> *Asseret e Roma nisi lis in amore Teressa.*

[6] Ver I. Osorio, *ibidem,* pp. 134-137. Me he permitido hacer ciertos retoques en la lectura de un par de hexámetros.

De los otros no me he podido acordar, pero estando ya para imprimirlos me envió un correo con otros cuatro dísticos que añadiese y luego inmediatamente me envió otro correo pidiéndome suspendiese la impresión, porque eran tantos los que se le habían ocurrido que quería hacer un tratado largo de ellos, y después vino a esta ciudad y trajo no sé si 700 dísticos o 700 versos... para los cuales se valía de la composición muy legítima de vocablos latinos... y muchos de ellos eran con algún modo de laberinto que llaman los poetas y otros con algún arte particular, que entero el verso es hexámetro y quitada la primera letra y la última queda pentámetro, como se verá en éste:

e, Roma sit era rogo, cogor aretis amore.

Y para esta inteligencia ponía al margen la explicación del vocablo, porque *era* en el hexámetro significa otra cosa que en el pentámetro.[7]

Si el vicario general de la Orden se llevó entre sus papeles este insólito poema a su regreso de España, hay esperanza de que algún día sea encontrado este *tour de force* del cual no conocemos el texto, pero tampoco conocemos otro similar.

Otro poeta neolatino de la época es Mateo de Castroverde, al cual se debe una *Panegyris Conceptionis Marianae in America celebrata,* escrita hacia 1645 y tampoco impresa. Don Carlos de Sigüenza y Góngora dio a conocer setenta hexámetros de dicha obra en su libro dedicado a la lírica mariana.[8]

Gracias a dicha antología nos ha sido posible descubrir en Castroverde una voz poética modesta, pero llena de colorido:

ignis ad astra subit supremaque sydera lambit:
fulgura flammiferis iaculantur ab arcibus urbis
astrorum similata globis totumque per orbem
decurrunt, crebro templorum cymbala pulsu
laetitiae dant signa suae, puerique per urbem
conceptam sine labe canunt...

Esta es mi versión métrica:

se eleva el fuego a los astros y lame encumbradas estrellas:
de las flamígeras torres de la ciudad lánzanse rayos

[7] F. de Pareja, *Crónica de la Provincia de la Visitación de Nuestra Señora de la Merced para la redención de cautivos de la Nueva España,* México, 1883, pp. 96-98.
[8] C. de Sigüenza y Góngora, *Triunfo parténico,* México, 1683.

que semejan esferas de astros y corren por todo
el orbe; con repique frecuente las campanas de templos
dan signos de su alegría, y por la urbe los niños
cantan a la concebida sin mancha...

5. *El admirable* Regium Psalterium *(ms. de 1655)*

Cae prisionero en 1642 el aventurero irlandés don Guillén de Lámport, quien se decía emperador de los mexicanos. El Santo Oficio confisca sus papeles (o sea, lo que escribió en los lienzos de sus sábanas), donde se leen 918 salmos de enérgica piedad, redactados en un latín a ratos relevante, y provistos incluso de proclamas contra la esclavitud.

En el rechazo de la esclavitud es don Guillén hermano de Sor Juana (la de los villancicos a San Pedro Nolasco), y precursor de Fco. X. Alegre y de José Julián Parreño entre nuestros jesuitas del XVIII, además de continuador del doctor en Derecho por nuestra Universidad en el siglo XVI, don Bartolomé Farías de Albornoz.

Es bien palmario que Lámport se declara vasallo de "Cristo Rey" en sus salmos 178 y 401. Por ello duda su más serio estudioso, Gabriel Méndez Plancarte, que sea un simple aventurero mentiroso, como otros repiten; y más bien cree que don Guillén se sentía un libertador no sólo temporal, sino incluso individual.[9]

En 1659, después de diecisiete años de cárcel y proceso, don Guillén, a sus 44 años es relajado al brazo secular, declarado hereje calvinista, pelagiano, etcétera.

Gabriel Méndez Plancarte siente que el Santo Oficio erró en este dictamen. Y erró aún más Vicente Riva Palacio en el enfoque de su novelón *Memorias de un impostor, don Guillén de Lampart, rey de México* (Editorial Porrúa, 1946. Tomo I: 314 pp.; tomo II: 349 pp.).

Al lado de sus incontables y exaltados salmos davídicos, Lámport llegó a exhibir cierta soltura en la métrica latina en himnos tan delicadamente rimados, que recuerdan las "Coplas" de Jorge Manrique. Así canta don Guillén en un poemita gracioso, pese a sus solecismos:

IN FESTO CIRCUMCISIONIS

Iam progreditur Aurora
calcata gressibus Flora,
et ab Ea

[9] Gabriel Méndez Plancarte, *Don Guillén de Lámport y su Regio Salterio,* MS latino inédito de 1655. Estudio, selección, versión castellana y notas del doctor Gabriel Méndez Plancarte. *Ábside,* XII, 2,1948 (pp. 123-192) y XII, 3,1948 (pp. 285-372).

in ulnis lampas Phoebea
gestatur velut a Dea
benedicta.

Fulgore Solis amicta,
portans Qui purgat delicta
est offertus *(sic)*

medendo Physicus certus,
morbos nostros ut expertus
pulso macro.

Expellit tabes lavacro
et vulnus vulnere sacro
est remissio:

humorum quoque demissio
fixa sanguinis emissio
unde vidit

medelam nobis allidit
qui se hodie circumcidit.
Sic nitenti

Patri Natoque potenti
laus aeterna, et procedenti.
Amen.

6. *El debatido* Poeticum viridarium *(1669)*

El presbítero José López de Avilés escribió sus obras más apreciadas en latín, y con ellas ganó varios concursos literarios. Este hecho indujo a varios críticos a graduarlo de "émulo de Horacio y padre de las Musas", cuando es sólo un modesto poeta cuyas cuatro principales obras tienen que ver más o menos directamente con la Virgen de Guadalupe".[10]

Alfonso Méndez Plancarte señala que sólo hay leves rasgos felices en el *Poeticum viridarium* y que sus once fojas no son el "pavoroso tomo" que había dicho Carlos González Peña.[11]

[10] J. A. Peñalosa, *Flor y canto de poesía guadalupana,* tomo I, Siglo XVIII. Editorial Jus, México, 1987, p. 269.

[11] Alfonso Méndez Plancarte, *Poetas novohispanos,* tomo III, México, UNAM, 1945, p. XXX.

Los versos más ingeniosos de López de Avilés suenan con esta voz:

Mexiceae Musae, multo maiora canamus:
vestra mihi praestet nunc calamos aquila.

(Musas mexicanas: cantemos asuntos mucho mayores:
vuestra águila ahora nos proporcione plumas).

Don José Ignacio Bartolache juzga a López de Avilés con esta dureza: "Este impreso que corre en una docena de fojas en folio, sin duda alguna debió de costar a su autor infinito trabajo, según la infinita multitud de citas y textos que llevan las márgenes, cabeza y pie de cada página, en medio de la cual va estrechando y casi sofocando sus dísticos latinos".[12]

Son también interesantes producciones de la época la *Amoena silva* de poemas latinos en honor de Lucila y Petronila vírgenes, publicada en 1623 por Francisco Ramírez; y la *Historia evangélica,* texto probablemente en prosa que publicó en 1651 el catedrático universitario de Leyes don Luis de Mendoza.

7. *El excepcional* Centonicum Virgilianum monimentum *(1688)*

Los dos decenios finales del siglo XVII europeo rebosan de arte ultrabarroco: el gran arquitecto Churriguera está activo en Córdoba y en Salamanca, y Corelli crea sus más suntuosas *Sonatas* de violín, mientras Purcell construye su efusiva ópera *Dido y Eneas.*

Vengamos ahora a nuestro centón. Si a José López de Avilés le fue tan justamente criticado el dedicarse a justificar con citas bíblicas y clásicas sus versos insulsos, en mucho mayor riesgo se encontrará don Bernardo Ceinos de Riofrío, que fue canónigo de Morelia durante un par de decenios, hasta su súbita muerte en 1700.

En efecto, Ceinos creó "un poema latino en centones de Virgilio de más de 300 heroicos", o sea, hexámetros. El lector conjetura que tendrá nuevamente razón Bartolache al juzgar éste y todos los centones virgilianos como "producciones (que), costando más de lo que valen, no sé si son dignas de imitación" (*Manifiesto* citado en nota 12).

¿Quizá a falta de inspiración propia, Ceinos se habrá dedicado a zurcir fatigosamente muchos hemistiquios de Virgilio?

Mas en favor de Riofrío interviene el censor de la obra, don Isidro Sariñana, quien declara que el arte de Riofrío "exigía al príncipe de los

[12] J. I. Bartolache, *Manifiesto satisfactorio u opúsculo guadalupano,* México, 1790.

poetas, a Virgilio, y otro cualquiera habría quedado inferior". Por su parte, Alfonso Méndez Plancarte opina que "fluye la verdad entre las dos orillas". Yo siento que este *Poema virgiliano en centones* rebasa con mucho el nivel que suelen ostentar tal clase de producciones. ¿Será porque quienes hemos leído mucho latín medieval sacro ya habíamos percibido en él el reflejo de numerosos giros virgilianos?

Por lo demás, el mayor o mejor talento y concentración de un autor puede decidir si su obra es hermosa o deslucida, feliz o indigesta.

El hecho es que cuando comencé a leer el tan comentado centón de Riofrío en la edición de Joaquín Antonio Peñalosa,[13] que entiendo es la primera vez que se reimprime completo en latín después de las ediciones originales de 1680 y 1688, tuve una sensación de asombro: de alguna manera esta obra llenaba una expectativa estético religiosa que yo ya poseía.

El primer hexámetro es el célebre verso mesiánico de las *Bucólicas* IV, 6, pero adaptado a un nuevo contexto, no para todo el mundo, sino para este país:

Iam redit et Virgo, redeunt Saturnia regna
(Y ya torna la Virgen, tornan los reinos saturnios).

Con ese verso inicial forma pareja el siguiente (VI, 37):

Iamque novum terrae stupeant lucesceres solem
(Y ya las tierras se pasmen de que un nuevo sol resplandece).

Los hexámetros solos o en pares o en hemistiquios combinados, que don Bernardo de Riofrío va amalgamando, poseen lo que falta a tantos imitadores virgilianos: majestad y grandeza. Si a esa cualidad indispensable para un gran poema se le añade el exquisito acierto con que don Bernardo sabe encontrar las resonancias místicas en Virgilio, tenemos una serie de hermosos pasajes tan sensitivos como éste:

Salve, magna Parens et pulchro pectore Virgo,
magna virum, tibi res antiquae laudis et artis
ingredior, sanctos ausus recludere fontes.

[13] J. A. Peñalosa, *Flor y canto de poesía guadalupana,* cit., tomo I, Siglo XVII, pp. 198-208. El nombre completo del poema es: *Centonicum Virgilianum monimentum mirabilis Apparitionis Puris. V. Ma. de Guadalupe, extramuros Civitatis Mexicanae,* 1680.

Continúo traduciendo métricamente:

Salve, magna Madre y Virgen de un pecho hermoso,
magna de dioses, por ti antiguos temas de loa y de arte
emprendo, osando abrir las fuentes sagradas.

El retrato de Juan Diego, en cuya tilma las rosas se transformarán en la imagen virginal, queda sólidamente enmarcado con los epítetos de la *Eneida:*

iustissimus unus
qui fuit in Teucris et servantissimus aequi
(sordidus ex humeris nodo dependet amictus) (*Centonicum,* 64 ss).

Así lo traduzco:

el que fue el más justo
entre los teucros y el más guardador de lo recto;
un sórdido manto le cuelga de los hombros con nudo.

Llegamos al cenit del *Centonicum*. La mañana memorable de la primera aparición en el Tepeyac está tratada por Riofrío con versos memorables de la *Eneida*. Yo siento que la docena y fracción de versos que van del 150 al 164 valen por todos los 365 hexámetros del poema. Como quien dijera: dos semanas inolvidables que justifican todo un año de esfuerzos no siempre exitosos.

Haec ubi dicta dedit resonat clamoribus Aether.
En varias audit voces, fruiturque Deorum
colloquio, subita ex alto vox reddita luco est:
ecce autem primi sub lumina solis et ortus
Alma Parens, confessa Deam, qualisque videri
caelicolis et quanta solet, dextraque prehensum
continuit, roseoque haec insuper addidit ore... (*Centonicum,* 152 158),

Esta es nuestra versión:

Luego que dio estos dichos, resuena con clamores el éter.
He aquí que oye voces variadas y disfruta el coloquio
de dioses, y súbita voz lanzada es de lo alto del bosque:
y he aquí que, bajo las lumbres del sol primero y de su orto,
la tierna Madre, diciéndose sacra, y tal y tan grande
cual suele ser por celícolas vista, tomando su diestra
lo detuvo, y esto añadió luego con su rósea boca...

El ambiente de un misterio que no se oculta entre sombras sino que nace con la aurora, está tan bellamente narrado por Riofrío con diversos pasajes hexamétricos de Virgilio, que nos recuerda el delicioso mural donde Fernando Leal ilustra esta escena: un diáfano torrente de jilgueros y zenzontles que atraviesa el cielo luminoso reflejado en las limpias lagunas de Anáhuac.

Y esto dice la "Señora y niña mía":

Quem fugis? aut quis te nostris complexibus arcet?
quo diversus abis? iterum pete saxa, Menaete.
Siste gradum, teque aspectu ne substrahe nostro,
res dura, et signi novitas me talia cogunt
moliri, et late fines costode tueri... (*Centonicum,* 160-164).

Así lo interpretamos:

¿De quién huyes? ¿O quién de mis abrazos te aleja?
¿A dónde te retiras? Vuelve de nuevo a las rocas, Menetes.
Detén tu paso y a mis miradas no te sustraigas.
La dura situación y lo nuevo del reino me obligan
a planear esto y cuidar vastamente el confín con guardianes.

Veo oportuno subrayar todavía otros hexámetros en que Ceinos de Riofrío logra momentos memorables.

Cuando la Señora encarga a Juan Diego que busque las rosas que se transformarán en su imagen, le dice el célebre verso de la *Bucólica* IV, 23:

Ipsa tibi blandas fundent cunabula flores (*Centonicum,* 182).
(Las cunas mismas te verterán blandas flores).

Después, el obispo Zumárraga es designado con este noble hexámetro y medio:

Phoebi Triviaeque sacerdos
vittis, et sacra redimitus tempora lauro (*Centonicum,* 185 s).

(El sacerdote de Febo y de Diana,
ceñido en sus sienes con sacro laurel, y con cintas).

Él gobierna a la grey de Tenochtitlan, que *medio iacet insula ponto* ("es una isla que yace en el medio del lago").

Y el celebérrimo hexámetro de la compasión de Dido hacia Eneas y su pueblo, compasión nacida de los propios sufrimientos, pasa como uno de los tres que don Bernardo toma juntos de *Eneida* I (628-630):

Me quoque per multos similis fortuna labores
iactatam, hac demum voluit consistere terra;
non ignara mali, miseris succurrere disco... (*Centonicum*, 193 ss).

Y así traducimos rítmicamente:

También a mí, agitada entre muchas penas, una fortuna
similar quiso que al fin en esta tierra me estableciera;
no ignorante del mal, aprendo a socorrer a los míseros.

Aquí comprendemos a fondo el desacierto de Bartolache cuando declaraba: "Por mí, más querría yo ser el autor de una docena de los versos compuestos por el bachiller Bartolomé Rosales[14] en elogio del centón virgiliano, que no de éste todo entero". Quien esto escribe optaría exactamente por lo opuesto.

Un último dístico nos revelará la maestría de Riofrío para seleccionar los lugares virgilianos. Llega Juan Diego al palacio episcopal, pero la timidez lo hace titubear cuatro veces y, cada vez que se detiene, se esparce el aroma de las rosas que guarda en su tilma. Don Bernardo interpreta la primera vivencia recordando el caballo griego empujado fatigosamente por los troyanos hacia dentro de su ciudad (*Eneida* II, 242 s). La segunda vivencia me recuerda el diálogo de Venus con su hijo Eneas en *Eneida* I, 403.

Ad delubra venit (quater ipso in limine portae
substitit) et liquidum ambrosiae diffudit odorem (*Centonicum*, 230 s).

Llegó al palacio (cuatro veces se detuvo en el quicio
de la puerta) y un líquido olor difundió de ambrosía.

¿No se decía que los centonces son la manera más segura de desperdiciar el esfuerzo creador? ¿Cómo fue posible que Bernardo Ceinos de Riofrío consumara esta maravilla en medio de tantos obstáculos?

Primero, hay mentes que aumentan su creatividad en proporción directa con el número de dificultades que se les atraviesan. Basta con recordar a J. S. Bach creando dobles y hasta triples fugas de alta majestad, pese a que la fuga ha sido una de las formas que han frenado la creatividad de genios tan poderosos como el propio Beethoven.

Luego, Riofrío acertó sin duda con el procedimiento que le convenía para

[14] Bartolomé Rosales, *Aulica Musarum synodus crisis Apollinea in laudem auctoris*. Rosales murió en 1700, pero no sabemos la fecha de su nacimiento. Beristáin dice que esta *Synodus* incluye "versos latinos muy buenos".

este tema particular. Quería exaltar los acontecimientos al mismo tiempo humanos y divinos del Tepeyac; y encontró, como el medio mejor de cantarlos, los hexámetros de Virgilio que, en muchos aspectos, también son humanos y divinos.

Lo que nunca podremos saber sino sólo sospechar, es si iba buscando en su libro o en su memoria los hexámetros virgilianos adecuados para cada episodio de las apariciones, o si, por el contrario, iba leyendo a Virgilio y situando versos, hemistiquios o pasajes del mantuano en los episodios a los que más se adaptaban. Este segundo proceder parecería el más fecundo.

Sea como haya sido, el *Centonicum Virgilianum monimentum,* pese a las censuras de aplicaciones arbitrarias del clasicismo al cristianismo en ciertos episodios, es uno de los más espléndidos frutos de la cultura clásica en la literatura novohispana.

Por algo el autor confesaba en su dedicatoria que, no hallando palabras suficientemente lúcidas y armoniosas, las pidió al poeta de Mantua para "cantar su tema augusto con música virgiliana".

8. *El epigrama de Diego de Ribera al centonista*

Un poeta de fogosa vena calderoniana en español y de encantadora frescura en latín es el presbítero bachiller Diego de Ribera (? - 1692). Alfonso Méndez Plancarte le dedica amplio espacio en sus *Poetas novohispanos.*[15]

Ribera tenía bien disfrutado el *Centonicum Virgilianum monimentum* del canónigo Bernardo Ceinos y le dedicó estos dísticos elegíacos de un dulce conceptismo:

Vernat ager noster, Nardus quoque germinat hortis,
nec mirum: tanti Fluminis unda rigat.
Floret Imago rosis, Rivus quas educat almus:
sic roseo fulget forma colore novo.
Ergo age: Rivus eat, toto circumfluat orbe;
deferat unda rosas; omnibus adsit odor.
O, fluat Amnis: erunt toto notissima mundo
sic Ver, Nardus, Odor, Flumen, Imago, Rosae.

Una bella traducción de este epigrama se debe a don Alfonso Méndez Plancarte, aunque como él mismo lo confiesa, "sin dar enteramente los juegos de palabras intraducibles": [16]

[15] A. M. Plancarte, *Poetas novohispanos,* Segundo siglo, parte primera (1621-1721), UNAM, 1943, pp. 143-151.

[16] A. M. Plancarte, Revista *El Tepeyac,* México, nov.-dic., 1933, pp. 7 y 8.

El campo está de primavera; el nardo
brota en el huerto que este Río besa;
y a su beso florecen muchas rosas
y nuestra Imagen luce rosas nuevas.
Que fluya el Río y lleve por el mundo
pétalos y perfumes de nuestra primavera,
y que lleven sus ondas, bajo todos los cielos,
la Imagen y las rosas de esta Virgen Morena.

9. *Los polifacéticos himnos latinos de Sor Juana*

La más alta pluma femenina de América también se probó en los versos latinos. Sólo que desplegó en ellos tal variedad de recursos, que ha desorientado a los críticos poco sagaces.

Incluso varios de sus villancicos redactados en latín han sido erróneamente calificados por Genaro Fernández MacGregor como "deplorables" y escritos en un latín "decadente y trivial".[17]

Pero, ¡qué chasco se llevó tal censor cuando un experto en estilos latinos tan perspicaz como Alfonso Méndez Plancarte le replicó días después en el mismo diario mexicano que Sor Juana había experimentado desde la latinidad escolar hasta la áurea! Y se lo demostró exhaustivamente en tres artículos extensos.[18]

La maestría estilística latina de Sor Juana Inés de la Cruz queda clara cuando optamos por catalogar minuciosamente los diversos niveles de latinidad que ella cultiva.

En un primer nivel, ella parodia a dos sacristanes iletrados que hablan latín de oído (un villancico de 1689 y otro de 1677). En un segundo nivel, ella elabora un centón *(collage, pastiche)* virgiliano (villancico de 1679). En un tercer nivel, Sor Juana compone buenos versos latinos, pero los usa expresamente para dar pie a las bromas de un payo (villancico de 1677).

Dentro de la inspiración lírica encontramos en Sor Juana Inés un magistral poema simultáneo bilingüe latino castellano (villancico de 1679). Este sería su cuarto nivel latino.

En un quinto nivel encontramos a Sor Juana concibiendo toda una serie de himnos latinos al gusto del canto comunitario medieval (incluye villancicos de los años 1676, 1677, 1679, 1683 y 1685).

Y en un sexto nivel, el culminante, ella cincela sus tres epigramas en cinco

[17] G. Fernández M., diario *El Universal,* México, 5-III-1945.

[18] A. Méndez Plancarte, diario *El Universal,* México, lunes 19 y 26 de marzo y lunes 2 de abril de 1945.

dísticos ovidianos cada uno: un total de treinta versos en latinidad áurea. Los dos principales son del año 1680.[19]

Esta es una breve descripción ilustrada de esos cinco niveles que catalogamos en orden ascendente, no de tiempo sino de refinamiento estilístico. Porque ha de notarse que el villancico más llanamente sacristanesco fue el que ella escribió después de todos los demás, en 1689.

9.1. *Primer nivel latino: Los sacristanes rudos*

El villancico más sabiamente ingenuo de Sor Juana Inés es el numerado 290.[20] Es el villancico VIII de 1689.

Tiene dos estribillos latinos alternados con estrofas castellanas. Las tres páginas de la obra llevan asonancias en los octosílabos pares.

Son dignos de transcribirse esos dos estribillos latinos dialogados entre dos sacristanes:

Estribillo I:

1 — *Sacristane.*	
	2 — *Sacristane.*
1 — *Exi foras.*	
	2 — *Vade retro.*
1 — *Famulorum.*	
	2 — *Famularum.*
1 — *Mecum arguis?*	
	2 — *Tu arguis mecum?*
1 — *Laus tibi, Christe!*	
	2 — *Deo gratias!*
1 — *Verbum caro!*	
	2 — *Tantum ergo!*

Entre las cinco copias que continúan este villancico 290 se va reiterando:

Estribillo II:

1 — *Melius dixi!*	
	2 — *Dixi melius!*

[19] Todo este estudio está publicado en T. Herrera Z., *Buena fe y humanismo en Sor Juana.* Sexta parte: Juana Inés, ruiseñor de muchas lenguas: Su poesía latina y políglota. Editorial Porrúa, México, 1984.

[20] Citas y numeraciones de *Obras completas de Sor Juana Inés de la Cruz,* edición, prólogo y notas de A. Méndez P., tomo I, 1951; tomo II, 1952.

1 — *Probo probo!*
2 — *Nego, nego!*
1 — *Incarnatus.*
2 — *Corpus Christi.*
1 — *Saeculorum.*
2 — *In aeternum.*
1 — *Verbum caro!*
2 — *Tantum ergo!*

El buen observador habrá comprobado que en estos octosílabos latinos "de oído" brilla la difícil facilidad que sólo los artistas supremos alcanzan.

Una muestra del latín sacristanesco es el villancico 249, escrito para San Pedro varios años antes, en 1677. Lo anotamos en segundo lugar porque no es puramente latino, sino que alterna incisos castellanos y latinos.

Esta estrofa es una bella muestra de su traviesa ingenuidad:

—Luego que *Petrus negavit,*
este gallo con su treta
le empezó a dar cantaleta:
continuo gallus cantavit.
Si sic a Pedro, *qui amavit,*
le fue, ¿qué será de mí?
—Qui-qui-tiquí!

9.2. *Segundo nivel latino: el macarrónico*

Sor Juana bromea en este segundo nivel con los estudiantes de latinidad que apenas saben unas cuantas frases de Virgilio. Naturalmente que esos giros ingenuos no son propios de la Fénix mexicana, así como tampoco son de Joyce los giros macarrónicos que incluye *A portrait of the artist as a young man:* —Have you signed? —*Habeo. Quod?* —*Per pax universalis.*

Es el villancico VIII de 1679, numerado 258, la autora bromea con dos incisos iniciales de la *Eneida* (el segundo, auténtico; el primero, sólo atribuido a él).

La primera estrofa dice:

'Ille ego qui quondam' fui
divini Petri cantator,
dum inter omnes cantores
dixi: "Arma virumque cano"...

Lo he traducido así:

'Yo soy aquel que hace tiempo'
al sacro Pedro he cantado,
cuando entre tantos cantores
dije: "Al hombre y armas canto"...

En realidad, Sor Juana no se esfuerza especialmente en el macarronismo virgiliano de este villancico. En las cuatro estrofas restantes sólo hay dos incisos más del mantuano. Se trata de los versos:

'Sic orsus ab alto' sum,...
'Super aethera' levabo.

En este mismo rubro pueden situarse otros cuatro villancicos que incluyen frases litúrgicas latinas: el número 258, a la Asunción de María; y el 268, que incluye advocaciones lauretanas a la misma Asunción.

Otros dos villancicos que incluyen estribillos latinos son sólo atribuidos a Sor Juana: el XXVIII, que inicia sus cuatro estrofas con interrogaciones como ésta: *Quae est ista, quasi Aurora?;* y el XXXV, cuyas seis estrofas rematan en un luciente estribillo latino:

Revertere, revertere, / revertere, Sole amicta!

Alusiones a términos latinos pueden también hallarse en los villancicos 219, de 1676 (tratados teológicos); 220, de 1676 (términos musicales); 246, de 1677 (términos gramaticales); y 247, de 1677 (silogismos escolásticos).

9.3. *Tercer nivel latino: Bromas hispano - latinas*

Sor Juana puso su atención al menos una vez en bromas bilingües de Góngora como ésta: "Con el *dimisit inanes*/ que perdonó a los *enanos*".

Entonces ella dedica a San Pedro Nolasco su villancico 241-VIII, de 1677, donde inserta este diálogo entre un bachiller y un payo:

—*Hodie Nolascus divinus*
in caelis est collocatus.
(Hoy el Nolasco divino/fue en los cielos colocado).
—Yo no tengo asco del vino,
que antes muero por tragarlo.
—*Uno mortuo Redemptore,*
alter est redemptor natus.
(Aunque ha muerto un Redentor,/hay otro redentor nato).

—Yo natas buenas bien como,
que no he visto buenos natos...

Parecería que la artificialidad de este género hace disminuir el ingenio de la Monja Sabia en las tres estrofas siguientes.

9.4. *Cuarto nivel latino: el genial canto bilingüe*

Sólo el español y el italiano son las lenguas romances capaces de admitir poemas bilingües simultáneos con el latín.

En italiano conozco al menos el poema simultáneamente latino de Mattia Butturini, quien a mediados del siglo XVIII cantó:

Te saluto, alma dea, dea generosa,
o gloria nostra, o veneta regina...

Pues ya Sor Juana Inés había entonado en 1679 su villancico 252, dedicado a la Asunción de María. Es totalmente bilingüe, simultáneo latino castellano.

Pudiera ser la obra maestra de este género entre escolar y humorístico. Apenas se toma ella ligeras licencias, tales como *lux, quae* y las formas verbales que terminan como *adorant* e *invocamus*.

Así canta Sor Juana a la Reina del Empíreo:

Divina Maria, / rubicunda Aurora,
matutina Lux, / purissima Rosa,
Luna, quae diversas / illustrando zonas,
peregrina luces, / eclipses ignoras.

Angelica Scala, / Arca prodigiosa,
pacifica Oliva, / Palma victoriosa.
Alta mente culta, / castissima Flora,
pensiles foecundas / candida Pomona.

Tu quae coronando / conscientias devotas,
domas arrogantes, / debiles confortas.
Dominando excelsa, / imperando sola,
felices exaltas / mentes quae te adorant.

Tu sustentas, pia, / gentes quae te implorant,
dispensando gratias, / ostentando glorias.
Triumphando de culpa, / tremenda Belona,
perfidas cervices / dura mente domas.

Thalamos empyreos / ornas deliciosa,
amando innocentes, / discordes conformas.
Tristes te invocamos: / concede, gloriosa,
gratias quae te illustrant, / dotes quae te adornant.

Estribillo

¡Vive, triumpha, tranquilla, quando te adorant
Seraphines cantando perpetuas glorias! [21]

9.5. *Quinto nivel latino: himnos de latinidad medieval*

Es como un "dulce arroyuelo de luciente plata" la música de los versos de arte menor que estructuran los himnos latinos sacros de Sor Juana: su claridad no mengua su esplendor.

El que lleva el número 218 es para la Asunción de 1676, y sus octosílabos asonantados suenan así:

Illa quae Dominum caeli / gestasse in utero, digna,
et Verbum divinum est / mirabiliter enixa...

Y esa estrofa la he traducido así:

La que al Señor de los cielos / gestó en el útero, digna,
y maravillosamente / dio al Divino Verbo vida...

[21] A su vez, quien esto escribe ha compuesto el siguiente poemita bilingüe:

Quando cantas, quando suspiras,
tu suscitas vivos amores.
Dulce mente calmas dolores
quando pulsas canoras lyras.

Tu, evitando torvos errores,
intra muros occultas iras;
attenuando radiantes flores,
lunas fulgidas lente gyras.

Inclusive serena mente
tu excitas vivas emotiones.
Tu me exaltas intensa mente
elevando ethereas cantiones!

(T. H. Z.)

Este himno lleva una evocación virgiliana (*Eneida* II, 40) en la estrofa:

Magna stipante caterva / ex angelorum militia,
victrix in caelum ascendit, / ubi per saécula vivat.

Juntándose gran caterva / de la angélica milicia,
vencedora asciende al cielo / a que allá por siglos viva.

Y la bella dama de la *Antología griega* (V, 143) que "corona a su corona", vuelve en la subsiguiente estrofa de Juana Inés:

Ad dexteram Filii sedet / et, ut caelorum Regina,
tota *coronatur gloria / et gloriam coronat* ipsa.

Para la Asunción de 1679 entonó Juana Inés el villancico numerado 255, que lleva el mismo ritmo asclepiadeo "de oído" del *Maecenas atavis* horaciano:

Ista, quam omnibus / caelis mirantibus
virginem credimus, / foecundam canimus...

Esta es nuestra versión rítmica:

Ésa que, empíreos / todos pasmándose,
vemos purísima, / fértil cantámosla...

En una de las estrofas evoca Juana Inés el pasaje virgiliano

Stridentes cardine sacrae / panduntur portae **(*Eneida* II, 27)**

La estrofa de Sor Juana dice:

Dum petit lucida / caelicum atrium,
strident cardines / et ianua panditur.

Y la estrofa final nos recuerda el *Lusimus satis* de Catulo LXI, 232:

Sed *satis dedimus* / virgini carminum;
iam satis lusimus / rustico calamo.

(Bastante dímoste / ya, Virgen, cánticos;
mucho jugamos con / rústico cálamo).

Tres años después, en 1682, Juan de la Barrera Baraona cantaba en el mismo ritmo:

Jam Sol clarissimus / justitiae nascitur...

También el villancico LIV, atribuido a Sor Juana, es del mismo ritmo:

Regina Superum / caelestes angulos...

Y otro tanto hacía Nicolás Ponce en 1684. Así formaba Juana Inés escuela de libertades líricas en la Nueva España.

El tercer villancico latino de Sor Juana a la Asunción de María es de 1685. Está numerado 274 y suena así:

O Domina speciosa, / o Virgo praedicanda,
o Mater veneranda, / o Genitrix gloriosa
o Dominatrix orbis generosa!...

No se trata aquí —aunque hubo quien lo pensara así— de parodiar la Letanía Lauretana, sino de expresar libres efusiones que rematan en el espléndido endecasílabo

o Dominatrix orbis generosa!

que evoca más bien el coro de los *Carmina Burana:*

Ave, formosissima... / Venus generosa!

Surge luego una letra suelta a la Encarnación, numerada 360, que lleva el metro de las endechas castellanas hexasílabas asonantadas:

O Domina caeli / mundique Regina,
janua per quam omnes / in Imperium intrant...

(¡Oh Dueña del cielo / y del mundo Reina,
puerta por do todos / el Reino conquistan).

Este himno incluye el bello cuasirretruécano:

Tu semper foecunda / semperque pudica,
Mater, Virgo exsistis, / Virgo, fuisti enixa.

(Tú siempre fecunda, / siempre sin mancilla,
Madre, sigues virgen, / Virgen, vida brindas).

El villancico LI, que ha sido atribuido a Sor Juana, parece ser suyo, pues imagina a María como inspiración de todas las artes liberales, las cuales van callando cuando ella asciende al Empíreo. Mas al final, María se convierte en nuestra lengua, poesía, filosofía, elocuencia y medicina.

Éste es el travieso estribillo, el cual combina con musical armonía versos de diferentes medidas, desde seis hasta doce sílabas:

Caelestis Auriga,
quo vehis celer Academiae vitam?
Convolate, doctores,
nam caelicolae arripiunt vestrum honorem,
atque Minervae plaustrum
vobis abstulit laurum!
Alliciat, ergo, Academia
aurigam voce, planctu Minervam!

Así vierto, prácticamente con el mismo número de sílabas:

Celestial Auriga,
¿de la Academia a dó arrastras la vida?
¡Juntos volad, doctores
pues los Celestes roban vuestros honores
y de Minerva el carro
os arrebata el lauro!
¡Detenga, pues, la Academia
con voz al Cochero, con llanto a Minerva!

Ésta es la primera de las siete quintillas que siguen al citado estribillo. Aquí es notable la dilogía con que Sor Juana usa la voz *Verbum* primero en el sentido teológico y luego en el gramatical:

Hodie Virgo peregrina,
dum astra petis, ploramus;
nam cum absit Ars divina
a quam Verbum discebamus,
Lingua obmutescet Latina.

Mi versión dice:

Hoy, oh Virgen peregrina / que a astros acudes, lloramos;
yéndose el arte divina / de la que el *Verbo* captábamos,
lengua callará latina.

Dos villancicos a San Pedro apóstol completan este quinto nivel latino de Sor Juana. Uno fue escrito en 1677 y lleva el número 245. Declara que San Pedro acertó mejor que Rómulo para fundar una urbe invicta y para volverla discípula de la verdad tras haber sido maestra de la mentira:

Ille qui Romulo melior / Urbem condidit invictam...
discipula est veritatis / quae erat erroris magistra.

Y allí es espléndida la imagen de San Pedro lavando con la propia sangre la mancha fratricida de Rómulo:

Qui effuso sanguine proprio / maculam detersit illam
qua surgentis moenia Romae / manus polluit fratricida.

El octavo himno latino medieval de Juana Inés es el 266, datado en 1683. Tiene cuatro coplas a las que siempre va respondiendo el breve estribillo:

—Quia sapit *amare,*
coepit *amare* flere.

Lo traduzco flexiblemente:

—Porque ha sabido amar,
dio en amar-go llorar.

A este mismo quinto nivel podría sumarse la poesía 133 y su variación 134, en que Juana Inés traduce una décima castellana que le dieron, en una décima latina con su respectiva variante.

9.6. *El sexto nivel latino: Dísticos en latín áureo*

Ya había escrito Sor Juana al menos siete villancicos en diversos niveles latinos, cuando el Cabildo de la Catedral de México la invitó en 1680 a componer un pomposo homenaje poético al nuevo virrey, Manuel de la Cerda, conde de Paredes, marqués de la Laguna. Pensando en este título acuático, y en el lago sobre el que está asentada la ciudad de México, Juana Inés llamó *Neptuno alegórico* a su homenaje en ocho lienzos. Para los lienzos sexto y séptimo compuso dos grandes epigramas en cinco dísticos elegíacos cada uno. Su latinidad no es deslumbradora, pero sí elegante.

El epigrama del sexto lienzo lleva el mote *Dignos ad sidera tolles*, y comienza evocando el *lucidum caeli decus* ("luciente honor del cielo") del *Carmen saeculare* horaciano, en estos términos:

Clarus honor caeli, mirantibus additur astris
Delphinus, quondam gloria torva maris.
Neptunum optatis amplexibus Amphitrites
nexuit, et meritum sidera munus habet.
Talia magnanimus confert Moderator aquarum
praemia: Neptunum, Mexice, plaude tuum.
Delphinus ponti ventorum nuntiat iras,
cum vario ludens tramite scindit aquas;
caeli Delphinus fixo cum sidere fulget,
omnia felici nuntiat auspicio.

Esta es mi versión rítmica: [22]

Un claro honor del cielo a los astros que admiran se añade:
el Delfín, hace tiempo del mar la torva gloria.
Enlazó a Neptuno de Anfitrite con los abrazos
deseados, y obtiene los astros, justo premio.
El magnánimo Dominador de las aguas nos trae
estos premios; aplaude, México, a tu Neptuno.
Anuncia el Delfín las iras de los vientos del ponto
cuando por varias sendas las aguas jugando cruza.
Cuando el Delfín refulge con los astros fijos del cielo,
anuncia que está todo bajo un feliz auspicio.

El séptimo lienzo lleva el mote *Dum vincitur vincit* ("Al ser vencido, vence") y dice así en los dísticos de Sor Juana:

Desine pacifera bellantem, Pallas, oliva,
desine Neptuni vincere, Pallas, equum.
Vicisti, donasque tuo de nomine Athenis
nomen: Neptunus dat tibi et ipse suum.
Scilicet ingenium melior Sapientia victum
occupat, et totum complet amore sui.

[22] Sólo estos dos epigramas faltaron de traducir completos a don Alfonso Méndez Plancarte, quien vertió flexiblemente la restante poesía latina de Sor Juana. Así cedió a T. Herrera la oportunidad de traducir todos los poemas latinos de Sor Juana, (unos 420 versos) más literalmente y en su totalidad. Se leen en nuestra citada *Buena fe y humanismo en Sor Juana*, pp. 223-267.

Si tamen hic certas, Neptunia Mexicus audit,
Neptuno et palman nostra Lacuna refert.
Gaudeat hinc felix sapientum turba virorum:
praemia sub gemino Numine certa tenet.

Ésta es nuestra versión rítmica:

Deja de vencer, oh Palas, con tu pacífica oliva,
deja ya, al belicoso caballo de Neptuno.
Venciste y das a Atenas en base a tu nombre
su nombre; y te da el suyo a ti Neptuno mismo.
Es decir que una mejor Sabiduría se adueña
del ingenio vencido y lo llena en su amor todo.

Pero si aquí peleas, la neptunia México escucha
y da nuestra Laguna a Neptuno la palma.
Gócese por ello la feliz turba de sabios varones:
tiene seguros premios bajo un gemelo Numen.

Un tercer poema en dísticos elegíacos latinos es el numerado como 59, y su primer verso viene de *Eneida* XI, 543:

"Nomine materno, mutata parte, Camilla"
dicitur, ut Triviam, digna ministra, colat...

("Camila es llamada por su nombre materno —cambiada
una parte— porque honre cual digna sierva a Trivia"...)

Así continúa este tercer epigrama, de una latinidad más convencional, basada en el *Sumens illud Ave... mutans Evae nomen,* del *Ave maris stella.*

Así ha quedado visto que Sor Juana, como versificadora cuantitativa, es más substanciosa que el fray Diego Valadés de los dísticos teológicos de su *Rhetorica Christiana* (1579), es tan hábil como el de José de Iturriaga de la *Californiada,* y no es indigna precursora de los mayores poetas neolatinos del México del siglo XVIII: Cabrera y Quintero, Alegre, Abad, y Landívar.

10. *Un auto sacramental ovidiano*: El divino Narciso

El insustituible editor de las obras completas de Sor Juana, don Alfonso Méndez Plancarte, ha comparado *El divino Narciso* de la Fénix mexicana con muchos otros autos sacramentales derivados de la mitología clásica.

Así confirmó su impresión de la superioridad del autor mexicano sobre los hispanos *El Hércules divino* y *El divino Mercurio* de Manuel Acosta Silva, sobre *La navegación de Ulises,* de Juan Ruiz Alceo, sobre *El Ícaro* de Vélez de Guevara, sobre *El laurel de Apolo* de Juan Calvo y Vela, y aún sobre el celebrado *Divino Orfeo* de Calderón de la Barca.

Don Alfonso comparó *El divino Narciso* incluso con la comedia *Eco y Narciso* del admirado Calderón, deudor directo de las *Metamorfosis* de Ovidio. Y no le quedó duda de que Juana Inés lo superó.

Lo que en Ovidio y en Calderón es una historieta romántica, lo vuelve Sor Juana un profundo símbolo de la Encarnación, la Redención y la Eucaristía: el divino Narciso es Cristo. Se enamora de su propia imagen en la Naturaleza Humana y acaba expirando de amor por ella y floreciendo bajo la blancura de la Hostia. Entonces la nueva "Eco", que es la Naturaleza Angélica Réproba, envidia tal amor y odia eternamente a Aquel cuya hermosura no puede menos que proclamar.

Hasta el sagaz crítico don Marcelino Menéndez y Pelayo —que no apreciaba en Sor Juana "sus versos latinos rimados", con todo y ser deliciosos— proponía formar una antología de Sor Juana con dos docenas de poesías líricas, el auto *El divino Narciso,* la comedia *Los empeños de una casa,* y la respuesta al obispo de Puebla (que usó el seudónimo "Sor Filotea").

El divino Narciso es sin duda el más logrado y bello de todos los autos mitológicos de la literatura castellana.

11. *Florilegio de clásicos latinos en Sor Juana*

Tenía Juana Inés una enorme afición a los poetas latinos. A Virgilio por sobre todos; tras él a Ovidio; luego a Marcial y luego a Horacio.

11.1. *Virgilio*

Daremos aquí breves muestras de las investigaciones que han llenado nuestro citado volumen *Buena fe y humanismo en Sor Juana* (pp. 53-200).

El hexámetro de Virgilio:

Una salus victis nullam sperare salutem (*Eneida* II, 354)

da lugar a esta interpretación de Juana Inés:

El no esperar alguno / me sirve de consuelo... (Poema 79).

Por lo demás, todo el romance numerado como 100 en las *Obras completas,* es una paráfrasis del libro II de la *Eneida.*

Y pocos recuerdos virgilianos son más claros que el hexámetro:

...fessosque sopor suos occupat artus (*Geórgicas* IV, 190).

Dos veces lo evoca Juana Inés en *El sueño*. En este dístico:

El sueño todo, en fin, la poesía,
todo, en fin, el silencio *lo ocupaba.*

Y sobre todo en este endecasílabo:

De profundo / *dulce sueño los miembros ocupados.*

11.2. *Ovidio*

¡Cuántos tópicos amatorios de Ovidio hizo suyos Sor Juana! Esa biblioteca de temas de amor que el Renacimiento encontró en las *Heroidas* fue favorita de Juana Inés. Yo encontré muchas pruebas de ello al traducir al español las *Heroidas* (UNAM, 1979).

Recuérdese la paradoja de *Heroida* XXI, 59:

Si laedis quod amas, hostem sapienter amabis.

Sor Juana lo recuerda en redondillas como éstas (85):

Y aun irracional parece / este rigor, pues se infiere:
¿si aborrezco a quien me quiere, / qué haré con quien me aborrece?

Y el espléndido hexámetro de *Heroida* XV, 33:

Sum brevis; at nomen quod terras implet omnes / est mihi,

lo asimiló Sor Juana así:

Aun es para tus sienes cerco estrecho
la amplísima corona de tu fama (1530).

Es tema célebre el de los

Hombres necios que acusáis / a la mujer sin razón,
sin ver que sois la ocasión / de lo mismo que culpáis.

Pues Ovidio ya había dicho el tema de esa *Sátira filosófica* en este dístico de *Heroida* XVII, 219 s:

Ipse mihi quoties iratus "adultera" dices,
oblitus nostro crimen inesse tuum!

Y hasta era muy divulgada por entonces en México la versión de Diego Mexía, quien incluía el giro "*sin ver que* el adulterio tú has causado".
Luego, el célebre soneto "Esta tarde, mi bien", tiene este dístico:

Pues *entre el llanto* que el dolor vertía,
mi corazón deshecho *destilaba.*

Pues esta idea viene probablemente del hexámetro de *Heroida* III, 4:

Sed tamen et lacrymae pondera vocis habent.

11. 3. *Marcial*

El epigrama I, 57 de Marcial dice:

Illud quod medium est atque inter utrumque probamus:
nec volo quod cruciat nec volo quod satiat.

Y la citada *Sátira filosófica* de Juana Inés dice:

¿Pues cómo ha de estar templada / la que vuestro amor pretende,
si la que es ingrata ofende, / y la que es fácil, enfada?

Y hay un epigrama de Marcial que concluye así:

Si te delectat gravitas, Lucretia toto
sis licet usque die, Laida nocte volo (XI, 104).

Esa misma antítesis la repite Sor Juana en la misma *Sátira:*

Queréis, con presunción necia, / hallar a la que buscáis,
para pretendida, Tais, / y en la posesión, Lucrecia.

Y un epigrama de Marcial para pedir dones al César, concluye:

Qui fingit sacros auro vel marmore vultus,
non facit ille deos; qui rogat, ille facit (VIII, 24).

A su vez, Juana Inés dice en un soneto sobre las hermosas:

> ...porque piensan que, más que ser hermosas, 24
> constituye deidad el ser rogadas (1690).

11.4. *Horacio*

Algunos de los temas más populares de Horacio han pasado a Sor Juana. El *Carpe diem* aparece así en el soneto 148:

> Y dijo: —Goza, sin temor del Hado,
> el curso breve de tu edad lozana,
> pues no podrá la muerte de *mañana*
> quitarte *lo que hubieres hoy gozado.*

El *Pallida Mors aequo pulsat pede* de la oda I, 4 del venusino, da este pasaje de *El sueño:*

> Y con siempre igual vara / (como, en efecto, imagen poderosa
> de la muerte) Morfeo / el sayal mide igual con el brocado.

Y Sor Juana evoca hasta un tema tan poco usual en Horacio como el *O mutis quoque piscibus* (IV, 3), cuando en *El sueño* dice:

Y los dormidos, siempre *mudos, peces...* / mudos eran dos veces.

En síntesis: el humanismo del siglo XVII mexicano posee figuras tan relevantes como Sor Juana Inés de la Cruz por la riqueza de estratos latinos de sus villancicos; y como Bernardo Ceinos de Riofrío por el acierto con que hace suya la voz sobrehumana de Virgilio en el *Centonicum Virgilianum monimentum.*

A ellos puede añadirse también fray Juan de Valencia por su legendaria *Theressiada.*

Posee también nuestro siglo XVII otros latinizadores de buena calidad, como el Pbro. José López de Avilés en su *Poeticum viridiarium;* como Mateo de Castroverde en su *Panegyris Conceptionis Marianae* y como Bartolomé Rosales con la *Aulica Musarum Synodus* que dio como prólogo a Riofrío.

Al lado de ellos han sido abundantes los poetas más modestos, así como los maestros de latinidad, quienes han mantenido siempre nuestra tradición clásica y han ensanchado su múltiple colorido.

BIBLIOGRAFÍA

MÉNDEZ PLANCARTE, Alfonso, *Poetas novohispanos*. Tomo I: Primer siglo (1521-1621), Segundo siglo (1621-1721). Tomos II y III. Edit. 1942, 1943, 1945.

PÉREZ DE RIVAS, A., *Crónica e historia religiosa de la Provincia de la Compañía de Jesús en México en Nueva España*. México, 1896, Tomo II.

PEÑALOSA, Joaquín Antonio, *Flor y canto de poesía guadalupana*. Tomo 1: Siglo XVII. Tomo II: Siglo XVIII. Tomo III: Siglo XIX. Tomo IV: Siglo XX. México, Editorial Jus, 1984, 1985, 1987, 1989.

OSORIO R., Ignacio, *Colegios y profesores jesuitas que enseñaron latín en Nueva España* (1572-1767). Cuadernos del Centro de Estudios Clásicos, 8. UNAM, México, 1979.

HERRERA ZAPIÉN, Tarsicio, *Buena fe y humanismo en Sor Juana*. Parte I: La Sor Juana de Octavio Paz. Parte II: Sor Juana y Virgilio. Parte III: Las Heroidas de Sor Juana. Parte IV: Debate con Marcial. Parte V: Ante Horacio y Catulo. Parte VI: Su poesía latina múltiple. Editorial Porrúa. México, 1984.

FILÓSOFOS HUMANISTAS NOVOHISPANOS

Mauricio BEUCHOT
IIF-UNAM

El pensamiento humanista tiene como uno de sus distintivos la preocupación —muy renacentista— de resaltar la dignidad del hombre. También significó una depuración de la enseñanza escolástica, quitándole el fárrago en el que había caído por las muchas cuestiones sutiles e inútiles que había engendrado. Asimismo, significó una vuelta a las fuentes, tanto clásicas como evangélicas. En el campo de los clásicos, es una búsqueda del latín correcto y elegante de los mejores escritores romanos, y se cultiva el griego en el mismo sentido. Por lo que hace al regreso a las fuentes de la vida cristiana, se nota un afán de imitar la simplicidad áurea de los primeros cristianos, adoptar el evangelio en toda su pureza y hasta sus últimas consecuencias, a lo que se junta el aprecio por los Santos Padres y el intento de transformar las costumbres de la Iglesia. Esto trajo también repercusiones políticas que se asociaban a la palabra "humanismo". En ese afán de convertir y reformar tanto a la Iglesia como al Estado a un ideal de mayor virtud, se suscitaron numerosas utopías, entre ellas la principal, la de Tomás Moro. El pensamiento utópico, por lo demás, encontró un fértil campo en las tierras del Nuevo Mundo.

Esas son algunas de las características del humanismo; en México esta forma de pensar se vio representada por fray Juan de Zumárraga, fray Bartolomé de las Casas, don Vasco de Quiroga y el doctor Francisco Hernández. En Zumárraga destaca el pensamiento reformista y utópico, inspirado en Erasmo de Rotterdam y Constantino Ponce. En Las Casas, los experimentos sociales y la defensa del indio manifiestan una vena humanista que recalca la dignidad del hombre y la fuerza del Evangelio para elevarlo. Esta misma fuerza evangélica, reforzada por la utopía de Moro, impregnó el pensamiento filosófico-social de don Vasco. Y la atención a las fuentes filosóficas griegas, con el afán de concordar el platonismo, el aristotelismo y el estoicismo, delatan el influjo humanista en el doctor Hernández.

En todos estos pensadores se da un humanismo cristiano que conjunta la escolástica y el evangelismo radical. Movía a actuar y trabajar por la vida,

precisamente porque haciendo el bien en esta vida se ganaba la otra, como incomparablemente lo expresaba Pedro de Trejo en ese entonces:

La muerte se nos acerca.
Viendo ya el tiempo que pasa
de la vida,
con bien la otra vida merca
en aquesta vida escasa
y afligida.
La vida se nos acaba
y nosotros no acabamos
de entender.
Toque el ánima al aldaba
del bien, que sólo llevamos
por poder.[1]

Estas corrientes, tanto filosóficas como religiosas, confluyeron en lo que ahora llamamos humanismo. Y tal se ve en los filósofos humanistas mexicanos, que veremos a continuación.

FRAY JUAN DE ZUMÁRRAGA

Vida

Zumárraga nace en la localidad de Tabira de Durango, en la provincia de Vizcaya, y la fecha se sitúa entre las postrimerías de 1468 y los comienzos de 1469.[2] Ingresó a la Orden franciscana en el convento de Nuestra Señora de Aranzazú, de la provincia de Cantabria. Se sabe que fue guardián en varios conventos, como en el de Abrojo, en el de Ávila y tal vez en el de San Esteban de Burgos.

En 1527 se le propone como obispo de México, el primero en estas nuevas tierras. Llega a la Nueva España sólo como obispo electo, en 1528; pero no es consagrado sino hasta 1533 en España, a donde había ido para responder a las acusaciones que se le hacían por defender a los indios, cuyo protector era.[3] Volvió a México en 1534 y siguió luchando por los

[1] P. de Trejo, *Cancionero General,* México: UNAM, 1981, p. 81.

[2] Véase J. García Icazbalceta, *Fray Juan de Zumárraga, primer obispo y arzobispo de México,* Buenos Aires: Espasa-Calpe, 1952; F. de J. Chauvet, *Fray Juan de Zumárraga,* México, 1948.

[3] Véase A. M. Carreño, "Un insigne protector de los indios", en *Idem, Misioneros en México,* México: Jus, 1961, pp. 44-48.

indios, ya como obispo consagrado. Su labor humanitaria se vio complementada con su labor humanística en el campo de las letras. En efecto, dentro de esa labor humanitaria, fundó el primer colegio mayor de América, a saber, el de Santa Cruz de Tlatelolco; inició además el de San Juan de Letrán; creó y benefició el Hospital de San Juan de Dios; y, dentro de su labor humanística, influenciada por el humanismo renacentista, dejó varias obras escritas, y, como cosa práctica, introdujo la imprenta y promovió el establecimiento de la Universidad.[4] Siguió luchando por los indios y ejercitando su humanismo, hasta 1548, en que murió.

Escritos

Tiene obras de cierto corte escolástico y otras de sabor humanista. Escolástico se muestra su *Segundo parecer sobre la esclavitud,* de 1536, por el tipo de argumentos que aduce y porque acude a una defensa del ser humano con base en la ley divina, la ley natural y el derecho de gentes, muy en la línea de los escolásticos de su época. Y como humanistas han sido consideradas su *Doctrina breve* (1543-1544) y su *Doctrina cristiana* (1546), la primera influida por Erasmo de Rotterdam y la segunda por Constantino Ponce. Tambén se encuentran influencias erasmianas en la *Regla cristiana breve* (1547).[5]

Rasgos escolásticos en la doctrina teológico-filosófico-jurídica de Zumárraga

Encontramos la vena escolástica en *el Segundo parecer* de Zumárraga sobre la esclavitud de los indios. Tanto la terminología como el tipo de desarrollo argumentativo nos parecen muy ligados a los hábitos escolásticos.

Zumárraga había recibido un pequeño cuestionario del Virrey Antonio de Mendoza con tres preguntas:

(i) si es justo que se hagan esclavos de rescate entre los indios,
(ii) si entre ellos se harán esclavos de guerra y

[4] Véase *Idem,* "Don Fray Juan de Zumárraga y la imprenta", en *Ibid.,* pp. 49-61.

[5] J. de Zumárraga, "Segundo parecer sobre la esclavitud", en C. Herrejón Peredo (ed.), *Textos políticos en la Nueva España,* México: UNAM, 1984, pp. 173-183: *Idem, Doctrina breve muy provechosa de las cosas q. p.tenecen a la fe catholica y a nra. cristiandad, en estilo llano pa. comú(n) intelige(n)cia,* México, 1543; *Idem, Doctrina cristiana más cierta y verdadera para gentes sin erudición y letras,* México, 1546; *ídem, Regla Cristiana Breve,* ed. J. Almoina, México: Jus, 1951.

(iii) si a los gobernadores indios, ya que se les comete la declaración de guerra, se les cometerá también el sentenciarlos como esclavos y mandarlos herrar.

Las preguntas son delicadas y trascendentes; por lo cual Zumárraga, no contento con el primer parecer que despachó al virrey, quiso dar un segundo parecer, con respuestas más pulidas y argumentadas.

En cuanto a la primera pregunta o duda, de si es justo que se hagan esclavos de rescate, Zumárraga responde negativamente. Las razones vienen desde los presupuestos que plantea. Algunos alegaban que los mismos indios acostumbraban la esclavitud; pero el obispo dice que eso no justifica la actual situación de los españoles frente a la esclavitud de los indios. Dice dar la respuesta en la que coinciden la mayoría de los religiosos y letrados (en lo cual parece seguir el común sentir de las escuelas o los escolásticos):

> No hay ley, ni razón, ni ejemplo, por donde éstos se hagan esclavos como se hacen, ni nuestra cristiandad sufre tal rescate tiránico y contra ley natural y de Cristo, que debe abolirse del todo; y por no haber duda en esta primera pregunta, no hay que decir más.[6]

En cuanto a la segunda pregunta, de si se pueden hacer esclavos de guerra los indios, Zumárraga da una respuesta negativa basada en seis argumentos, razones o "verdades" —como él las llama—. La primera verdad es que

> es injusta e inicua la guerra que se declara a los infieles, por virtud de cualquier autoridad, sobre todo a aquellos que viven en paz y tranquilidad.[7]

Y es que, al no atacar a nadie en sus personas ni en sus cosas, los indios no dan motivo para ser atacados, y por ello es injusto cualquier ataque contra ellos. En efecto, los indios no han agredido a nadie, antes bien ellos fueron agredidos por los españoles; no han robado nada, mientras que han sido despojados de sus posesiones; no han atacado la religión cristiana, ni con blasfemias ni con persecuciones, antes bien se convierten gustosos a la fe. Incluso, esto último hace que la guerra contra ellos sea más injusta e inicua.

La segunda razón en que apoya su respuesta negativa a la segunda pregunta es que

> es injusta, tiránica y violenta toda ley... que va contra el honor de Dios o de la fe católica y de su propagación y predicación.[8]

[6] *Idem*, "Segundo parecer sobre la esclavitud", ed. cit., p. 180.
[7] *Ibidem*.
[8] *Ibid.*, p. 181.

Y esto sucede con cualquier disposición que permita esclavizar a los indios, ya que impide la correcta predicación, que debe ser pacífica y por la persuasión; más aún, todo lo que se adquiere con pretexto de esa ley, debe ser restituido.

La tercera razón es el fin último que movió al Papa cuando concedió esos reinos de Indias a los reyes de España, el cual fin no fue otro (ni pudo ser otro, por derecho) más que la predicación de la fe cristiana. La cuarta razón es la obligación que contrajo el rey de España al recibir ese encargo del Papa, ya que el rey debe cumplir la finalidad de la predicación con ministros idóneos y con maneras o medios adecuados; en efecto, es así como debe predicarse en estos reinos de Indias,

> para los cuales se le reconoce [al rey] como dueño y superior por el supremo vicario de Cristo en relación a dicha finalidad.[9]

o sea que no se le han encargado para otra cosa, y sólo tiene ese dominio sobre los indios en función de la finalidad de la predicación, sin la cual se pierde todo derecho.

La quinta razón está conectada con la anterior. Sólo hay un modo único de llamar a los indios a la fe y de predicarles el evangelio:

> en paz, sabiduría, instrucción, humildad, benignidad, mansedumbre, liberalidad,[10]

porque así fue como lo hicieron Cristo y los Apóstoles, dando en todo el testimonio de una vida intachable, y no sojuzgando a los oyentes de la predicación y quitándoles sus bienes.

La sexta razón es que los indios tienen la infidelidad sólo por el desconocimiento o ignorancia invencible, lo que se llama "infidelidad meramente negativa"; además,

> son dados también a todos los vicios que de ella dimanan, pero de una forma ordinaria, no universal, es decir: no tiene cada uno todos los vicios.[11]

Por lo tanto, no puede acusárseles de ser "salvajes", y por lo mismo de siervos por naturaleza, con lo cual podría esclavizárselos.

La tercera duda, acerca de la declaración de guerra y el esclavizar y herrar a los indios, recibe también una respuesta negativa. Más aún, Zumá-

[9] *Ibidem.*
[10] *Ibid.*, p. 182.
[11] *Ibidem.*

rraga pide al rey que establezca como ley el que lo primero y principal sea la predicación,

> y, por amor de la sangre de Cristo derramada, que se quiten ya éstas que llaman los míseros ambiciosos y cobdiciosos conquistas, como de verdad sean ellas oprobiosas injurias de nuestra santa fe y del bendito nombre de Cristo, el cual tienen ya renegado y blasfemado estos infelices, ante que lo conozcan y les sea denunciado.[12]

Zumárraga se queja finalmente de que todas las provisiones jurídicas emanadas por la corona no habían servido hasta entonces para poner fin a esos males.

Influencias humanistas en Zumárraga

Aunque no cita a Erasmo, es cosa bien comprobada que Zumárraga toma muchas cosas —a veces literalmente— de éste.[13] En efecto, en su *Doctrina breve*, de 1543-1544, el primer arzobispo de México sigue muy de cerca las obras del humanista de Rotterdam intituladas *Enquiridión o Manual del caballero cristiano* al igual que la *Paraclesis ad Christianae Philosophiae studium*.

Zumárraga sigue a Erasmo en muchos aspectos piadosos, sanos y moralizantes, no en doctrinas que fueran dudosas o sospechosas de herejía. A través de él se conecta con los Santos Padres, como Agustín y el Crisóstomo, pero eso igualmente lo tenía ya por su lectura del Tostado, a quien se sabe que el obispo estudiaba con esmero. Las cosas "reformistas" que toma de Erasmo son referentes a algunas costumbres de la Iglesia, no relativas al dogma; y, aun dentro de las costumbres que se criticaban, señalaba las que de plano requerían una reforma urgente y que no sólo Erasmo denunciaba, sino cualquiera que —como él— tenía ideales ascéticos y místicos. Adopta, pues, la nostalgia de Erasmo por una vuelta al cristianismo primitivo, más puro, más simple, interior y espiritual que el de su corrupta época; pero no adopta Zumárraga la otra nostalgia de Erasmo, a saber, la de la vuelta a los filósofos antiguos para concordar con ellos el cristianismo; en ese punto el obispo recalca que éstos eran paganos, y que su ciencia no lleva a la salvación, como la de Cristo.

Este catecismo de 1543, denominado *Doctrina breve*, llegó a ser prohibido por el obispo Montúfar, pero no por mucho tiempo; y lo había sido

[12] *Ibid.*, p. 183.

[13] Véase J. Almoina, "El erasmismo de Zumárraga", en *Filosofía y Letras*, 29 (enero-marzo, 1948), pp. 93-126.

no por tesis erasmianas, sino por una proposición teológica referida a la sangre de Jesucristo, la cual más que herética era oscura y fue malinterpretada.[14] En cambio, nunca se prohibió el catecismo de Zumárraga, publicado en 1546 bajo el título de *Doctrina cristiana,* libro en el que se ha notado la presencia fortísima de la *Summa de doctrina cristiana* de Constantino Ponce, sobre el cual la Inquisición dio orden de que se quemaran sus huesos en 1560, por considerarlo un hereje.

En la *Regla cristiana breve,* de 1547, puede apreciarse esa influencia humanista de Erasmo, en la que se combate la relajación de costumbres y se predica una vuelta a la sencillez y la caridad, como era el cristianismo de los primeros tiempos. Ese cristianismo renovado y reformado por la caridad es visto por Zumárraga como la auténtica ley del amor de Jesucristo. En ella se satisfacen las necesidades humanas con sencillez, lejos de toda corrupción, y además de este sincero ascetismo se vive la mística de la caridad. De esa actitud cristiana dice:

> Ley de amor suaue. O benigno señor quan bien dezis que vuestra ley y yugo es suaue, vuestra ley me manda que coma y beua y duerma, y me enseña ser esta vuestra diuina voluntad. Bendito sea tal señor que tanto cargo tiene de sus sieruos, gloria den los angeles a tan sapientissimo señor y criador que por tan alta sabiduria ordenasse, que con tributo y pena nacida del pecado se redima el censo del mismo pecado.[15]

FRAY BARTOLOMÉ DE LAS CASAS

Bartolomé de las Casas (1484-1566) fue un fraile dominico español que defendió los derechos humanos de los indios como ningún otro. Por ello su aportación filosófica puede centrarse en la antropología filosófica, la filosofía social o política y la filosofía del derecho. En todo ello acumula una gran riqueza teórica de la filosofía tomista y una gran riqueza empírica obtenida de sus experimentos sociales en el Nuevo Mundo. Toda su vida estuvo dedicada a esta lucha doctrinal y práctica.[16]

[14] Véase O. Robles, *Filósofos mexicanos del siglo* XVI, México: Porrúa, 1950, p. 120, nota 24.

[15] J. de Zumárraga, *Regla Cristiana Breve,* ed. de J. Almoina, México: Ed. Jus, 1951, pp. 109-110.

[16] Véase L. Hanke, *Estudios sobre Fray Bartolomé de las Casas y sobre la lucha por la justicia en la conquista española de América,* Caracas: Universidad Central de Venezuela, 1968; I. Pérez Fernández, *Cronología documentada de los viajes, estancias y actuaciones de Fray Bartolomé de las Casas,* Puerto Rico: Universidad Central de Bayamón, 1984; *Idem, Inventario documentado de los escritos de Fray Bartolomé de las Casas,* Puerto Rico: U. C. de Bayamón, 1981.

Aun cuando en esos experimentos sociales reconoció equivocaciones, como en la traída de esclavos negros para que ayudaran a los indios en los trabajos pesados, fray Bartolomé actuaba buscando el bien de los indígenas. Y, sobre todo, su lucha teórica se vio en la defensa que hizo de los indios frente a Juan Ginés de Sepúlveda. Basándose en Aristóteles, Sepúlveda alegaba que los indios eran "bárbaros" y, por ello, existía el derecho de sojuzgarlos violentamente y emplearlos como esclavos al servicio de la gente que los tuviera bajo su tutela, en este caso, los españoles. Las Casas aprovechó al mismo Aristóteles para su defensa, pero más aún echó mano del Evangelio y de la doctrina iusnaturalista del tomismo, representada entonces predominantemente por Francisco de Vitoria.[17]

Fuentes de su teoría filosófica: experiencia, praxis y polémica

John Mair, en la escuela de Monteagudo de la Universidad de París, había sido el primero en 1510 en plantearse el problema de la esclavitud de los indios.[18] Utilizaba a Aristóteles para legitimar que eran siervos por naturaleza. Lo mismo hizo en 1519 el obispo Juan de Quevedo durante el debate de Barcelona, en el que Las Casas le replicó —tal vez demasiado emocionalmente:

> el Filósofo era gentil y está ardiendo en los infiernos, y por ende tanto se ha de usar su doctrina, cuanto con nuestra santa fe y costumbres de la religión católica conviniere.[19]

Después Las Casas haría un uso muy distinto de Aristóteles, desde su propia filosofía y añadiéndole su fe cristiana, como lo había hecho Santo Tomás y lo estaba haciendo en ese momento Vitoria.

Después de haber sido clérigo secular y él mismo encomendero, durando poco en ese status y sufriendo una fuerte conversión, Las Casas ingresa a la Orden dominicana en 1523, y se da a la tarea de estudiar al Estagirita

[17] Véase R. Hernández, "Francisco de Vitoria y Bartolomé de las Casas, primeros teorizantes de los derechos humanos", en *Archivo Dominicano,* 4 (1983), pp. 199-266; M. Beuchot, "Fundamentos filosóficos de la justicia: Vitoria y Las Casas", en *CIDAL* (República Dominicana), año 5, núm. 11 (1985), p. 8.

[18] Véase L. Hanke, *El prejuicio racial en el Nuevo Mundo,* México: Secretaría de Educación Pública, 1974; M. Beuchot, "El primer planteamiento teológico-jurídico sobre la conquista de América: John Mair o Major", en *Ciencia Tomista,* 103 (1976), pp. 213-230.

[19] B. de las Casas, *Historia de las Indias,* lib. III, caps. 149-151, ed. A. Millares Carlo, México: Fondo de Cultura Económica, 1951, t. 3, pp. 342 ss.

—así como a otros muchos autores— para integrarlo a su causa, según resulta manifiesto en la monumental *Apologética Historia,* al igual que en la *Historia de las Indias,* iniciada en 1527. A eso añade y aprovecha las doctrinas de Francisco de Vitoria y Domingo de Soto, y hace un estudio antropológico, no sintético y en un solo libro, sino a lo largo de toda su obra (junto con sus amplias observaciones antropológicas empíricas).

El núcleo teórico de Las Casas: la antropología filosófica

Lo que apoya todas las luchas de Bartolomé de las Casas por los indios, así como sus demás teorías sociales, es el concepto antropológico-filosófico de la persona humana que reluce entre los cuantiosos asertos de sus polémicas. Esta noción de persona resulta de la utilización que hace de la filosofía aristotélico-tomista y del pensamiento cristiano. De acuerdo con ello, tiene una idea del hombre como un compuesto de cuerpo y alma espiritual; a partir de esos aspectos resulta la naturaleza humana, a la que le advienen ciertos predicados esenciales y propios que hacen surgir deberes y derechos. En su lucha por la defensa de estos derechos mantuvo una coherencia completa en toda su obra. Tal se ve en su antropología, en su sociología, en su historiografía y en su filosofía de la historia.[20]

Construyendo su antropología filosófica, Las Casas comienza a extraer propiedades o predicados del hombre, a partir de la composición corporal-espiritual del mismo; algunos de esos predicados son esenciales, otros propios, pero ambos suscitan deberes y derechos en el hombre. En primer lugar (como uno de esos predicados), asienta la unidad específica de toda la humanidad, pues todos los hombres cumplen, unívocamente y sin jerarquizaciones ni privilegios, la definición *animal racional* que compete al ser humano. Nos dice Bartolomé:

> Todas las naciones del mundo son hombres, y de cada uno de ellos es una no más la definición.[21]

Del predicado esencial que es la definición, se sigue el predicado esencial de la unidad de los hombres; no hay diferencias esenciales o substanciales, sino sólo accidentales. (Es una de las tesis que hereda del tomismo a través de Vitoria.) Todo hombre, pues, tiene las mismas facultades de conocimiento y voluntad, *i.e.* de conocimiento racional y de apetito racional.[22]

[20] Véase H. Someda, "Bartolomé de las Casas como historiador", en *Studium,* 23 (1983), pp. 137-145.

[21] B. de las Casas, *Historia de las Indias,* ed. cit., t. 2, p. 396.

[22] Véase R. J. Queraltó Moreno, *El pensamiento filosófico-político de Bartolomé de las Casas,* Sevilla: Escuela de Estudios Hispano-Americanos, 1976, pp. 99 y ss.

Como algo derivado de la racionalidad del hombre surge el concepto de que el hombre es libre.[23] Este segundo predicado atribuido por Las Casas al hombre se da en vista de que el ser humano ejerce su voluntad conforme a la razón, y de esta conjunción de la razón y la voluntad —en la que la primera ilumina a la segunda— resulta la libertad, que es la voluntad ejercida consciente y responsablemente. La existencia de una naturaleza humana garantiza la vigencia de un derecho natural, y, según éste —nos dice Las Casas—, hay libertad:

> Desde el principio el género humano, todos los hombres, todas las tierras y todas las otras cosas, por derecho natural y de gentes, fueron libres y alodiales, o sea, francas y no sujetas a servidumbre. En cuanto al hombre se demuestra, porque desde el origen de la naturaleza humana racional todos los seres humanos nacían libres. Puesto que siendo todos los hombres de igual naturaleza, no hizo Dios a un hombre siervo, sino que a todos concedió idéntica libertad.[24]

De acuerdo con esto, el hombre podrá dominar a otras cosas inferiores a él, pero no a otros hombres como esclavos.

En seguida brota un tercer predicado principal, que constituye un propio del ser humano, a saber, el atributo de la sociabilidad, ésta es natural al hombre porque sólo en compañía de los demás tiene el sujeto lo necesario para la vida humana. Y, según Las Casas,

> todo aquello sin lo cual no puede conservarse la naturaleza humana es naturalmente conveniente al hombre.[25]

Finalmente, el otro predicado fundamental, derivado —según Las Casas— de todos los anteriores, es el de la religiosidad. Las Casas tiene por algo completamente seguro el que el hombre está naturalmente inclinado a la religión. De la racionalidad se deriva la búsqueda de la verdad, de la libertad se deriva la búsqueda del bien, y de ambas la religiosidad, pues es la búsqueda de la Máxima Verdad y del Bien Supremo, que es Dios. Sin embargo, la sola razón natural no alcanza para llegar a la religiosidad perfecta, y por ello se hace necesaria la revelación. Eso constituye un derecho del

[23] B. de las Casas, *Del único modo de atraer a todos los pueblos a la verdadera religión*, ed. A. Millares Carlo, México: Fondo de Cultura Económica, 1942, pp. 28-29.

[24] *Idem, De regia potestate o Derecho de autodeterminación*, ed. L. Pereña, Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1969, p. 16.

[25] *Idem, Algunos principios...*, en *Tratados*, ed. L. Hanke, J. Tudela y A. Millares Carlos, México: Fondo de Cultura Económica, 1965, t. 2, p. 1241.

hombre, a saber, tener acceso a la verdadera fe, y se hace necesaria la predicación a los indios. Por lo demás, ellos participan de la naturaleza humana como todos los pueblos. Si hay hombres "disminuidos", ello obedece a un error de la naturaleza, lo cual es muy raro, porque la naturaleza no se puede equivocar en lo mucho, ya que sería un error del Creador:

> De lo cual se sigue necesariamente ser imposible de toda imposibilidad que una nación toda sea inhábil o tan de poco y barbarísimo juicio y de baja y apocada razón que no sepa gobernar y no pueda ser inducida y traída y adoctrinada en cualquier buena doctrina moral, y mayormente instruida en las cosas de la fe e imbuida en la religión cristiana.[26]

Por consiguiente, la unidad del género humano se preserva en lo esencial, en lo substancial, y sólo pueden aceptarse entre los pueblos diferencias accidentales, que no disuelven la unidad básica y que sólo manifiestan los contextos heterogéneos en los que se realiza la especie humana. Y, por ende, son diferencias que —en cuanto tuvieran de inconvenientes— podrían ser reducidas a esa unidad e igualdad fundamental; con ello, los deberes y derechos del hombre son los mismos.

La antropología filosófica de Las Casas en su polémica con Sepúlveda

En la Junta de Valladolid, de 1550, Las Casas aprovechó que la comisión de teólogos reunida por Carlos V lo oponía a Sepúlveda, para aplicar sus principios antropológico-filosóficos en la defensa del indio de la acusación de bárbaro.[27] Si los indios eran bárbaros, de acuerdo con la doctrina aristotélica —que cobraba gran pujanza en aquel entonces— eran esclavos por naturaleza *(servi a natura)*, y podían ser reducidos a la esclavitud, so pretexto de tutelaje y protección. Sepúlveda alegaba que los indios eran bárbaros, por lo cual tenían que ser protegidos bajo la tutela de los españoles, y, a cambio de ese cuidado, trabajar para ellos como esclavos. Mas, para evitar esta aplicación simplista de la doctrina aristotélica de la esclavitud o de los *servi a natura*, Las Casas pide que se entienda bien el término "bárbaros" y destaca cuatro sentidos o clases que ese vocablo puede tener en Aristóteles. (Después pasará a demostrar que el indio no entra en la categoría de barbarie que implicaba esclavitud). Aquí no sólo resalta el talante y talento antropológico de Las Casas, sino un notable rigor argumentativo.[28]

[26] *Idem, Apologética Historia,* ed. E. O'Gorman, México: Universidad Nacional Autónoma de México, 1967, t. 1, p. 167.

[27] Véase J. R. Queraltó Moreno, *op. cit.*, p. 116.

[28] Véase L. Hanke, *Uno es todo el género humano. Estudio acerca de la querella que sobre la capacidad intelectual y religiosa de los indígenas americanos sostuvieron*

El primer sentido que el término "bárbaros" puede tener es impropio, a saber, entendido como todos aquellos hombres que son crueles e inhumanos y que se comportan como tales.[29] Y en este caso, si entendemos así el término, los mismos españoles —dice Las Casas— caerían bajo ese apelativo de "bárbaros", a causa de las atrocidades que habían hecho a los indios en la conquista. El segundo sentido del término "bárbaros" es el de aquellos hombres que no hablan el idioma de otro pueblo o que no tienen siquiera un idioma constituido como tal. Ese es el significado etimológico del vocablo y así era usado por los griegos de una manera amplia. Pero este sentido de la palabra sólo nos remite a bárbaros *secundum quid* (unos pueblos lo serían con respecto de otros, indistintamente), y esto de ninguna manera legitima el imponer esclavitud a ningún pueblo so pretexto de que sus miembros fueran *servi a natura*. El tercer sentido comprende a los hombres de pésimo instinto, crueles, feroces, que merecen más el apelativo de bestias salvajes que de hombres, por lo cual no son capaces de gobernarse por sí mismos, éstos son los que ostentarían con propiedad el título de *servi a natura*, y a los que —según Aristóteles— habría que cazar y doblegar.

Sepúlveda se esforzaba por obtener esa conclusión, y Las Casas tuvo que luchar para anularla.[30] Fray Bartolomé sólo concede que hombres tan desalmados y disminuidos de la misma esencia humana serían poquísimos, y de ninguna manera un pueblo entero. Son una excepción de la naturaleza, muy raramente se dan, ya que la naturaleza no puede equivocarse en mucho, pues eso sería un gran error de Dios, que la hizo; se equivoca en poco porque Dios la hizo limitada.

> Por lo tanto, no todos los bárbaros carecen de razón ni son siervos por naturaleza o indignos de gobernarse a sí mismos. Luego algunos bárbaros justamente y por naturaleza tienen reinos y dignidades reales, jurisdicciones y leyes buenas y su régimen político es legítimo.[31]

Como se ve, aquí ha discrepado Las Casas de Aristóteles en cuanto que niega que los bárbaros mismos hayan de ser perseguidos violentamente como animales salvajes; en todo caso deberán ser atraídos al orden mansamente, de acuerdo a la doctrina de Cristo; y sólo son unas cuantas excepciones, nunca un pueblo entero, como otros pretendían.

en 1550 Bartolomé de las Casas y Juan Ginés de Sepúlveda, Chiapas, México: Gobierno Institucional del Estado, 1974, sobre todo pp. 83-123.

[29] Véase B. de las Casas, *Apología*, ed. A. Losada, Madrid: Editora Nacional, 1975, pp. 121-143.

[30] *Idem, Apologética Historia*, ed. cit., pp. 436-437.

[31] *Idem, Apología*, ed. cit., p. 134.

El cuarto tipo de bárbaro abarca a los que no son cristianos, porque el desconocimiento de la revelación hace que tengan graves lagunas en cuanto a costumbres morales y regímenes políticos. Pero los indios no tienen la culpa de no conocer la revelación; por eso hay que atraerlos a la fe de una sola forma: no con la violencia, sino con el amor. Así, sólo la tercera manera de barbarie es propiamente tal, y Las Casas ha demostrado que los indios no incurren en esa categoría —por las razones antropológico-filosóficas que ha aducido—; y, en consecuencia, no pueden ser esclavos por naturaleza.

Filosofía social y filosofía de la historia

Bartolomé de las Casas extiende su consideración filosófica hasta lo social y la consideración de la historia. Muestra una visión evolucionista de la sociedad: en un principio los pueblos atravesaron por etapas de barbarie, hasta que se fueron constituyendo, unos más y otros menos, en civilizaciones. En ningún caso se puede hablar de barbarie absoluta, sino sólo de un grado menos avanzado. Van adquiriendo los tres tipos de prudencia de que habla Aristóteles, como etapas: la prudencia monástica, la económica y la política; la primera es la individual, la segunda la casera o familiar y la tercera la de la sociedad (nacional e internacional).[32] Algunos pueblos han instruido a otros, pero esto debe hacerse en todo caso pacíficamente y sin ninguna dominación; por ejemplo, los españoles a los indios sólo deberían enseñarles la fe cristiana.[33] Ya cuentan con las "semillas" de religión cristiana que Dios deposita en cada pueblo; solamente hay que llevarlos a la perfección de esa fe, y los españoles deben hacerlo con mansedumbre y caridad.[34]

Antropología filosófica y filosofía del derecho: los derechos humanos

Partiendo de la naturaleza humana, Las Casas (al igual que Vitoria y los demás tomistas) postulaba un *ius naturae* o derecho natural, que fundamentaba al derecho positivo y debía ser respetado por él. Al *ius naturae* correspondía una *iustitia* o justicia, la legal o general, que se daba junto con la justicia conmutativa y la distributiva. Dentro de esta tradición, Las

[32] Véase *Idem, Apologética Historia,* ed. cit., caps. CXCV y CXCVI. Véase S. Zavala, *La defensa de los derechos del hombre en América Latina,* México: Universidad Nacional Autónoma de México, 1982, pp. 30-40.

[33] Véase B. de las Casas, *Del único modo de llamar a los pueblos a la verdadera religión,* ed. cit., p. 92.

[34] Véase J. R. Queraltó Moreno, *op. cit.,* pp. 102-103.

Casas ve el derecho como un orden; y la justicia, en consecuencia, es definida por él como aquella virtud que ordena al hombre a dar a cada quien lo que le es debido, o sea, ordena los actos del hombre según la rectitud con respecto a los demás hombres, consiste en dar y conservar en su derecho al otro.[35]

Las Casas se centra en la justicia distributiva y en la legal o general, pues la conmutativa sólo mira a los individuos, mientras las otras miran a lo social.

Con respecto a esta concepción de la justicia, tenemos —como contrapartida— que se comete injusticia en cualquiera de estos tres casos:

> (i) cuando no se cumple una ley que tiene razón de ser en el orden social vigente;
> (ii) cuando se cumple una ley que tuvo razón de ser en el pasado, pero que de hecho no corresponde al orden actual; y
> (iii) cuando se cumple una ley no sólo inoperante, sino que va en contra del orden actual, y ésta es la peor de las injusticias.[36]

Pues bien, según Las Casas, los tres tipos de injusticia se reunieron en el modo como se realizó la conquista de América. En primer lugar, no se cumplió la ley natural del respeto a la libertad de los indios. En segundo lugar, se cumplían leyes inoperantes, por lo cual fray Bartolomé insistió en la reforma de las leyes de Indias. Y, en tercer lugar —como lo peor—, se cumplían leyes injustas (por ir en contra de la idiosincrasia de los indios y las necesidades del momento), como lo denunciaron muchos de los misioneros.[37]

Derechos y libertades

La filosofía jurídico-política o filosofía del Estado desarrollada por fray Bartolomé se encuentra sobre todo en el *De regia potestate*.[38] Allí pone de relieve que el derecho positivo funda al Estado en el derecho natural. El derecho positivo, pues, no hará más que sancionar y obedecer al derecho

[35] B. de las Casas, *Del único modo...*, ed. cit., p. 514.

[36] Véase E. Ruiz Maldonado, "La justicia en la obra de Fray Bartolomé de las Casas", en *Libro Anual del ISEE*, vol. IV, 2a. parte (1974-1975), pp. 16 ss.

[37] Véase *Idem*, "El Cardenal Cisneros, Bartolomé de las Casas y la reforma de Indias", en *Ibid.*, pp. 119-134.

[38] Véase V. D. Carro, *Los postulados teológico-jurídicos de Bartolomé de las Casas. Sus aciertos, sus olvidos y sus fallas, ante los maestros Francisco de Vitoria y Domingo de Soto*, Sevilla: Escuela de Estudios Hispanoamericanos/Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1966, pp. 31 ss.

natural. Y lo primero que aparece como algo de derecho natural es la libertad originaria del ser humano. El hombre, por naturaleza o esencia, es libre, y sólo puede carecer de libertad (por ejemplo, ser esclavo) por accidente:

> ...la libertad es un derecho inherente al hombre necesariamente y desde el principio de la naturaleza racional, es por eso de derecho natural... Por eso la esclavitud de suyo no tiene origen en causas naturales, sino accidentales; es decir, por haber sido impuesta o en virtud de una figura jurídica.[39]

De acuerdo con el derecho a la libertad que desde un principio ha tenido el hombre, las cosas —que son inferiores a él— le están sujetas. Y, ya que en un principio son alodiales, para su posesión se da el derecho de ocupación. El primero que las utiliza o las ocupa tiene el derecho de poseerlas. Así, por el derecho del primero que ocupa *(ius primi occupantis),* los hombres tienen sus reinos y disponen del territorio para sus países.

Pero los grupos sólo se constituyen como estados hasta que organizan el poder político que ha de tener la autoridad para gobernar. Los hombres reunidos en sociedad no pueden caminar al azar, la comunidad social debe organizarse como comunidad política. Se hace necesaria la autoridad para que los hombres reunidos alcancen su finalidad, a saber, la finalidad de la sociedad, que es la perfección humana en todos sus aspectos. Y justamente la autoridad vela para que los hombres no busquen solamente su propio bien particular, sino que se procure el bien común.[40] En consecuencia, tener autoridad es un derecho natural, es uno de los derechos fundamentales del hombre.

Pero el gobernante —añade Las Casas— recibe toda su autoridad del pueblo que lo elige; de modo que, si el gobernante se opone al pueblo, pierde la autoridad que éste le concedió. La raíz teórica de esto es que ningún hombre es más libre o señor que otro, sino que el pueblo elige igualitariamente o con equidad a su gobernante. La democracia es otro de los derechos del hombre. Inclusive, en caso de que se tenga una monarquía, se trata de una monarquía por elección, electiva:

> Aquel decimos ser rey a quien la suprema potestad y jurisdicción del gobierno es cometida por el pueblo o comunidad o reino.[41]

[39] B. de las Casas, *De regia potestate,* ed. cit., p. 17.

[40] *Idem, Tratado comprobatorio del imperio soberano,* en *Tratados,* México: Fondo de Cultura Económica, 1965, vol. II, pp. 1065-1066.

[41] *Idem, Tratado de las doce dudas,* en *Obras escogidas,* ed. J. Pérez de Tudela Bueso y E. López Oto, Madrid: BAE, 1956, t. CX (vol. V de las *Obras*), p. 487.

Libertad y autoridad democrática o popular

La autoridad, pues, no tiene otro origen que la elección por parte del pueblo. Se da al gobernante la autoridad suficiente para que ejerza sus funciones, pero nunca rebasará la del pueblo, sino que le quedará supeditada. Por eso, toda la estructuración legislativa y jurídica tiene también como origen y meta al pueblo mismo.[42] Se llega a ver que de los principios de Las Casas surge con más autoridad un régimen republicano que uno monárquico.

El pueblo tiene, por ende, el poder jurisdiccional, y lo da al gobernante, para que procure el bien común. De ahí que puede determinar el derecho, de lo cual resulta lo justo, pero siempre de acuerdo al bien común, que corresponde a la naturaleza humana. Y, así, vuelve a basarse el derecho positivo en el derecho natural. Al nivel del derecho de gentes —que es en esencia el mismo derecho positivo sancionando al derecho natural— se da un pacto entre súbditos y gobernantes. Se trata de un pacto constitucional por el que el pueblo no pierde su libertad, ya que ésta es uno de los principales derechos humanos. Ni siquiera hace falta mencionar eso en el pacto.[43] Y, si hubiera cualquier traición del rey a ese pacto, el poder vuelve al pueblo. Cabe notar, además, que se alude a las faltas del gobernante, y no a las del pueblo, porque, como lo muestra la experiencia histórica, son más frecuentes los abusos del poder. Finalmente, y en consonancia con lo anterior, así como cada hombre es libre, cada pueblo es independiente y tiene derecho a la autodeterminación.[44]

Como se ha dicho, el bien común es el fin de la sociedad, y su gobernante debe buscarlo por la justicia, que es el medio por el cual la ley positiva participa de la ley natural:

> Todo jefe espiritual o temporal de cualquier multitud de hombres libres está obligado a ordenar su régimen al fin de la multitud [es decir al bien común], y a gobernarla en cuanto a ella misma.[45]

Esta última cláusula, "en cuanto a ella misma", equivale a "en cuanto a su naturaleza", esto es, conforme al derecho natural. Inclusive, Las Casas

[42] Véase *Idem, De regia potestate,* ed. cit., p. 34.

[43] *Ibid.,* pp. 34-35.

[44] Para ver la analogía de los derechos del ciudadano con los derechos del Estado, véase L. Pereña Vicente, *La carta de los derechos humanos según Bartolomé de las Casas,* Guatemala: Convento de Santo Domingo, 1978, pp. 10 ss.

[45] B. de las Casas, *Algunos principios que deben servir de punto de partida,* en *Tratados,* ed. cit., vol. II, p. 1257.

ve a la autoridad como una mera parte de la sociedad (la cual es el todo al que está supeditada). La autoridad se ordena al bien común, que —como ya sabemos— es el perfeccionamiento espiritual y material de los agrupados.

El bien común se corresponde con el fin de la justicia, que es un equilibrio y una armonía sociales.[46] Y es que la justicia produce la paz, y en ella se alcanza la felicidad. Según esa justicia han de repartirse los trabajos y funciones de manera equilibrada, como los estamentos que propone Bartolomé, siguiendo a Aristóteles: labradores, artesanos, militares, comerciantes, sacerdotes y jueces.

La justicia y los derechos del hombre

La justicia se hace concreta en un cuerpo legal o derecho público, en leyes que el consenso popular sanciona —ya sea directa o indirectamente—. El gobernante está sujeto a esas leyes y por ello no es él solo quien las dicta, sino que toma en cuenta al pueblo. En cierta forma la justicia y la ley son lo mismo, pero la primera se da en el orden abstracto y la segunda en el concreto. La ley encauza la acción de los hombres al bien común y evita el mal contrario a él. Las leyes obligan a todos los individuos, incluso al gobernante.[47] Con ello Las Casas busca lo que actualmente se llama Estado de derecho, en el cual el instrumento del pueblo para comunicarse con el gobernante es el referéndum.[48] La libertad es el *summum* de la sociedad política.

Primeramente se expresa como libertad espiritual o de pensamiento (ideas y religión); ni siquiera la fe cristiana es obligatoria.[49] También se expresa como libertad material: aunque originariamente los bienes son comunes, el hombre individual es libre para poseer, para tener propiedad privada.[50]

Algo semejante ocurre al nivel de las naciones. El reino es inalienable en todo o en parte: el gobernante no puede entregar el país ni ninguna ciudad ni los bienes del pueblo.[51] Tal fue la razón jurídica alegada por los teóricos de la independencia americana, como fray Servando Teresa de Mier. Por ello el rey no podía conceder encomiendas en América a perpetuidad a los encomenderos, porque ello sería disponer del territorio, o, por lo menos, de los bienes del pueblo. Por tanto, cuando el gobernante se convierte en un

[46] Véase *Idem, Apologética Historia,* ed. cit., t. I, p. 155.
[47] Véase *Idem, De regia potestate,* ed. cit., p. 37.
[48] *Ibid.,* p. 53.
[49] Véase E. Ruiz Maldonado, "Proselitismo cristiano, libertad religiosa y justicia en la obra de Bartolomé de las Casas", en *Christus,* 469 (1974), pp. 32-45.
[50] Véase L. Pereña Vicente, *op. cit.,* pp. 10-11.
[51] Véase B. de las Casas, *De regia potestate,* ed. cit., pp. 58-59.

dictador, está actuando contra el bien común del pueblo; *ipso facto* pierde la autoridad y el pueblo ha de oponérsele, siempre y cuando haya la posibilidad real de derrocarlo.[52] Las Casas admite que existe la posibilidad de que sea legítimo el resistir a un gobierno tiránico, así como también existe la posibilidad de revisar, corregir o adaptar una ley, dado que —como ya enseñaba el propio Santo Tomás— las leyes han de evolucionar conforme se desenvuelve la historia de la comunidad social y política.[53]

En resumen, así como hemos visto a Las Casas interesado en la antropología y la sociología para integrarlas a su doctrina de libertad bajo el modo de filosofía del hombre, así también le hemos visto como un campeón en la lucha por la justicia y la defensa de los derechos humanos (vistos concretamente en el caso de los indios).[54]

DON VASCO DE QUIROGA

Horizonte histórico-biográfico

Vasco (o Blasco) de Quiroga nace en Madrigal de las Altas Torres (España), sin que haya precisión acerca de la fecha. Tradicionalmente se ha considerado como tal el año de 1470, según lo cual habría sido muy longevo, pues de acuerdo a esa fecha tendría 95 años al morir en Uruapan el año de 1565. Pero estudios recientes han hecho ver que esa fecha de nacimiento no se corresponde con sus actividades en la Nueva España y —con arreglo a lo que se ha podido apoyar documentalmente— hay que retrasar la fecha de su nacimiento a las postrimerías de la década de los 80.[55]

Sigue la carrera de Derecho, probablemente en la Universidad de Salamanca, siendo licenciado en Derecho Canónico en 1515. Ejerce la abogacía, hasta 1530, en Valladolid. Trabaja en la Audiencia de Valladolid y es nombrado para la Audiencia de México, que era la segunda —cronológicamente— en este país, y que estaba destinada a corregir los desmanes de la

[52] Véase B. de las Casas, *Tratado de las doce dudas,* ed. cit., pp. 506 y 511.

[53] Véase *Idem, Memorial al rey (1543),* en *Obras escogidas,* ed. cit., vol. V, p. 198. Santo Tomás trata esta cuestión de la evolución de la ley en *Summa Theologiae,* I-II, p. 97, a. 1.

[54] Véase A. Lobato, "Dignidad del hombre y derechos humanos en Fray Bartolomé de las Casas y en la doctrina actual de las Iglesia", en *Communio,* 18 (1985), pp. 59-81.

[55] Véase F. Miranda, "Vasco de Quiroga, artífice humanista de Michoacán", en C. Herrejón Peredo (ed.), *Humanismo y ciencia en la formación de México,* Zamora (México): El Colegio de Michoacán, 1984, p. 133.

primera. Llega a Veracruz en 1531 y ese mismo año escribe su famosa carta sobre el experimiento social de los hospitales de Santa Fe. Se dedica a cumplir su trabajo de oidor, tratando de remediar la mala situación que había dejado la Audiencia anterior y en su *Información en Derecho* (1535) se reflejan sus ideas de justicia y de humanismo, sobre todo en cuanto al derecho de conquista, a la adecuada colonización y la correcta evangelización.[56]

En 1538 es electo obispo de Michoacán y en 1539 (el 16 de enero) toma posesión de su sede. Fue consagrado a fines de 1538 por fray Juan de Zumárraga, quien le confirió sucesivamente todos los grados clericales. Comienza don Vasco en Tzintzuntzan y pasa a Pátzcuaro como sede definitiva. En 1543 funda el hospital de Santa María —siempre en su línea de acción social hospitalaria—, además erige el Colegio de San Nicolás, para formar a sus sacerdotes, anticipándose a la idea de seminario que surgirá en el Concilio de Trento por esas fechas. En él se enseñan lenguas indígenas, que el mismo prelado dominaba, pues hizo traducciones de textos religiosos. El hospital de Santa Marta fue un modelo de su ideal humanitario y humanístico, y es el inicio de sus fundaciones, las cuales desembocarían en los hospitales-pueblos. También funda el Colegio de niñas y otras escuelas, tanto para niños como para adultos.[57] Igualmente inicia la construcción de la catedral, demasiado ambiciosa arquitectónicamente: como una mano, con cinco naves, una para cada lengua principal. La misma ciudad la planea como fusión de las dos razas, para españoles e indígenas, como laboratorio de mestizaje, tanto que el Virrey De Mendoza se opuso a que se mezclaran españoles e indios y pide que haya dos ciudades, una para cada raza.

En 1543 emprende un viaje a Europa, atendiendo a la convocatoria del Concilio de Trento, pero las tormentas lo obligan a regresar. Vuelve a partir a España en 1547. En las juntas de Valladolid (1550) se opone a Bartolomé de las Casas —siguiendo honestamente su conciencia— y vota a favor de que los repartimientos o encomiendas se den a los conquistadores a perpetuidad. Miranda comenta:

> Referente a su opinión sobre las encomiendas que le toca expresar en las juntas de Valladolid de 1550, en las que el rey congrega a las gentes más lúcidas de sus universidades y a quienes cree capaces de ayudar a entender la problemática por su experiencia y luces, difiere su idea de la opinión expresada por fray Bartolomé de las Casas, quien buscaba en el fondo la separación total de los indígenas dentro de la nueva sociedad que se iba fin-

[56] Véase F. B. Warren, *Vasco de Quiroga y sus hospitales-pueblo de Santa Fe,* Morelia: Universidad Michoacana, 1977.

[57] Véase R. Valdés, *Estudio sociopedagógico de la obra educativa de don Vasco de Quiroga,* México, 1975.

> cando en Indias. Para Quiroga, utilizando el símil del cuerpo humano, indios y españoles como elementos de la nueva sociedad era imposible separarlos ya; había que favorecer el que cada uno jugara su propio papel y en su realismo ve la conveniencia de que tomaran los españoles el papel rector, pero que a la manera del cuerpo humano ellos constituyeran el esqueleto, siendo capaces de dar la estructura del mismo, guardados y sustentados por los indígenas, a manera de la carne en el cuerpo humano.[58]

Había dejado en Michoacán como vicario a fray Alonso de la Vera Cruz, y permanece en Europa hasta 1553. Durante ese tiempo arregló varios asuntos de su diócesis y escribió sobre los indios, para dar elementos de juicio a los que podían tomar cartas en el asunto —hasta al mismo Papa—, aunque se han recuperado muy pocos de esos escritos. Asimismo, entra en contacto con San Ignacio de Loyola, a quien pide el envío de algunos jesuitas, que no fue posible en ese momento. Al regresar a México, conoce a Montúfar y se puede afirmar que influye en ese arzobispo con sus ideas humanistas.

En 1554 se le ve ya en Michoacán, en su sede de Pátzcuaro, en la que trabajará hasta su muerte. Se dedica a consolidar su obra de fundar hospitales y centros de capacitación para los indígenas. El año de 1555 asiste al primer Concilio Provincial Mexicano, donde logra que se estatuya la construcción de un hospital cerca de la iglesia de cada pueblo. Imprime un catecismo o doctrina, promueve nuevos cultivos, mejora las artesanías y organiza los mercados. En esas labores de beneficencia —como se ve en su testamento— lo sorprende la muerte, en Uruapan, el 14 de marzo de 1565.

Es difícil saber cuánto duraron efectivamente los hospitales-pueblos, su obra principal —de seguridad social y de capacitación educativa—. Pero su inspiración ha permanecido hasta hoy día en Michoacán. También es difícil ponderar la efectividad de sus hospitales de la Concepción, acerca de los que se discute si fueron idea más bien de algún franciscano (como fray Juan de San Miguel). Su seminario o colegio de San Nicolás fue en cierto modo la semilla de la Universidad Michoacana.

Trataremos de contextuar su idea de los hospitales-pueblos en el entramado de teorías que le sirven para buscar y procurar la justicia, así como luchar por ella y por el bien común de los indios. Fue una perspectiva lo más plenamente *liberadora* que se puede pensar. Comparándola con movimientos que hoy en día designamos como producto de una filosofía de la liberación, podemos con todo derecho decir que la obra de don Vasco se fundamentaba en una filosofía de la liberación, y tan exigente y bien establecida como ni siquiera hoy se ha logrado estructurar.

[58] F. Miranda, *Art. cit.*, pp. 142-143.

Ideas filosófico-sociales de don Vasco

Hemos de llamar a los postulados filosóficos de don Vasco elementos de una filosofía de la liberación, porque precisamente la expresión de su pensamiento se inicia con una lucha liberadora contra la esclavitud de los indios. Habían surgido provisiones o disposiciones jurídicas que favorecían la esclavitud, y Quiroga se opone a ellas en un escrito que lleva por título *Información en derecho*.[59] Vasco de Quiroga dice en esta obra que es injusta la guerra que se mueve contra los indios para hacerlos esclavos.[60] Advierte, basado en el Cardenal Cayetano, que estos infieles no estaban bajo ningún dominio de los reyes cristianos. En efecto, Cayetano distinguía tres grupos de infieles:

> (a) unos que son súbditos de los cristianos de hecho y de derecho, como lo son los judíos y moros que habitan tierras de cristianos;
> (b) otros que son súbditos de derecho pero no de hecho, como los infieles que ocupan tierras que han quitado a cristianos, como los musulmanes ocuparon parte de España; y
> (c) otros que no son súbditos ni de derecho ni de hecho, como los que habitan tierras que nunca han sido de cristianos.[61] Y tal es el caso de los indios. Por lo tanto, es injusto guerrear contra ellos para esclavizarlos.

Lo único que puede justificar una guerra contra los indios —agrega, sin embargo, don Vasco— es cuando se resistan a la predicación del evangelio, o pongan en peligro tal predicación. Y, aunque se han convertido a la religión cristiana sin oposición, se puede observar que el gobierno que tenían hasta la llegada de los españoles no favorecía esa predicación, por eso fue legítimo hacerles la guerra. Es decir, existe el derecho (y aun la obligación) de que se les predique el evangelio, porque el evangelio es la mejor doctrina que se les puede enseñar; y, si se oponen a su predicación o la dificultan, surge el derecho de defenderse contra esa obstaculización. De hecho, no habla don Vasco de imponer el evangelio por la fuerza, sino de ofrecerlo con persuasión y pacíficamente; pero acusa como acreedor a la violencia al régimen que se opogan a esa predicación pacífica; a saber, el régimen que persiga y haga violencia a los predicadores del cristianismo se merece también la violencia. Y tal era el régimen que tenían los indios, que despó-

[59] V. de Quiroga, *Información en derecho... sobre algunas provisiones del real Consejo de Indias*, ed. C. Herrejón Peredo, México: Secretaría de Educación Pública, 1985.

[60] Véase *Ibid.*, pp. 68 y ss.

[61] Véase T. de Vio, Card. Cayetano, *In II-II*, q. 66, a. 8.

ticamente hacía que los indios no permitieran la predicación del cristianismo. Se basa en Cayetano para demostrar que los indios no tenían un gobierno justo, sino tiránico, y eso hacía legítima la guerra para liberarlos de esa tiranía. No se atacaba, pues, al gobierno indígena en cuanto tal, sino en cuanto tiránico, según el derecho que existe de oponerse a la tiranía o despotismo. Es un asunto de liberación de los oprimidos, en este caso oprimidos en lo tocante a la aceptación de ideas.

Y, ya que los indios oponían violencia a la predicación del cristianismo, don Vasco ve la guerra como una *pacificación* de los indios, no como una destrucción de los mismos;[62] por ello denuncia y combate el modo como se ha realizado de hecho la conquista. Más aún, insiste fuertemente en que no es legítimo hacer la guerra para implantar ninguna esclavitud. Siguiendo otra vez a Cayetano, dice:[63]

> Y si de los infieles súbditos esos tales siervos cristianos opresos se pueden quitar por jueces competentes, *con mayor razón parece que se podrían y deberían quitar de los que ya son súbditos fieles;* pues más prohibido es a los fieles tener cosa opresa y mal habida, que no al bárbaro e infiel, mayormente libertad de hombre libre, que de preciosa no se puede estimar.[64]

Propone, para el bien común de españoles e indios, una política mixta (o "policía" mixta, como se decía entonces), en la que, tanto para lo material como para lo espiritual, los indios fueran gobernados por autoridades españolas e indígenas. A saber, habría jurados aborígenes, de treinta en treinta familias; regidores indígenas, de cuatro en cuatro jurados; además, sobre cada dos regidores, un alcalde indio o *tacatecle;* y, sobre todos ellos, un alcalde mayor o corregidor español, que representara a la Real Audiencia, al modo como ella representaba al monarca español.[65] Pero esto, como se sabe, no fue escuchado.

Lo principal que mueve a don Vasco a pedir un gobierno mixto para los indios —ya que no, como Bartolomé de las Casas, dejarles enteramente en posesión de sus tierras— es el conjunto de virtudes que encuentra en ellos. Quiroga ve que los indios viven en una "edad de oro" feliz, tal como la que describe Luciano de Samosata en sus *Saturnales*. Entre los hombres de la

[62] Para este punto se apoya en el canciller Juan Gerson, véase C. Herrejón Peredo, "Fuentes patrísticas, jurídicas y escolásticas del pensamiento quiroguiano", en *Idem* (ed.), *Textos políticos en la Nueva España,* México: Universidad Nacional Autónoma de México, 1984, p. 170.

[63] Véase Cayetano, *In II-II,* q. 16, a. 8.

[64] V. de Quiroga, *Información en derecho...,* ed. cit., p. 140.

[65] Véase *Ibid.,* pp. 168, 175 y 206.

edad dorada —que expone el escritor griego— y los indios del Nuevo Mundo, dice don Vasco que hay

> cuasi el mismo estado y manera y condición; no solamente en esto de los siervos, pero aun en la elección de los caciques o señores o principales que elegían, y también con el mismo contentarse con poco, y con lo de hoy, aunque sea poco, sin ser solícitos por lo de mañana, y con un muy buen menosprecio y olvido de todas las otras cosas tan queridas y deseadas y cobdiciadas deste nuestro revoltoso mundo, cuanto por ellos olvidadas y menospreciadas en este dorado suyo, con todas las cobdicias, ambiciones, soberbias, faustos, vanaglorias, tráfago y congojas de él; que claramente vemos que no hay ni se usan ni reinan ni se acostumbran entre estos naturales en este mundo nuevo, y a mi ver, edad dorada entre ellos, que ya es vuelta entre nosotros de hierro y de acero y peor...[66]

Don Vasco cita algunos pasajes extensos de las *Saturnales* de Luciano, para hacer ver cómo los indios fueron encontrados viviendo en esa edad dorada.[67] Y quiere implementar un gobierno para los indios como el que ya hemos delineado, que no les haga perder esas prerrogativas, antes bien, que los defienda y libere de la esclavitud y los impulse a una vida más próspera y feliz. Eso podrá ayudarlos a no caer en la corrupción del estado que ve en los españoles, e incluso a ser un modelo para la reforma de la iglesia, que tanta falta hace. En una cosa como en la otra, don Vasco se muestra como un hombre impregnado de las ideas humanistas de reforma política y eclesiástica. Y asegura que esa situación se puede lograr en el Nuevo Mundo si se sigue de alguna forma la *Utopía* de Santo Tomás Moro, ese gran pensador renacentista y humanista inglés.

De hecho don Vasco dice explícitamente que Moro se inspiró en las *Saturnales* de Luciano y que de ellas sacó leyes y ordenanzas, que correspondían a las costumbres de la edad dorada, para implantarlas en su utopía. Sólo advierte don Vasco que hay que añadir algunas disposiciones para hacer que los indios no sean tan austeros y se vean promovidos a una vida mejor en cuanto a lo material. Aprovechando sus virtudes de humildad, mansedumbre y simplicidad, hay que fomentarles otras, de modo que vivan dentro de un orden material más próspero, siempre guardando la moderación. Como los indios se contentan con poco, no son industriosos ni dados al trabajo; y, así, parecen perezosos; por eso hay que evitarles la ociosidad en ese régimen, impulsándolos a trabajar con laboriosidad, pero sin hacerles

[66] *Ibid.*, pp. 188-189.

[67] Sobre esto, véase R. Villaseñor, "Luciano, Moro y el utopismo de Vasco de Quiroga", en *Cuadernos Americanos*, 4 (1942), pp. 155-175.

perder su desapego de las cosas materiales y su desdén por las riquezas. Una alusión final de Quiroga a la Iglesia primitiva nos hace ver sus deseos humanistas de lograr una comunidad cristiana como la de los primeros tiempos.[68]

Los hospitales o la Seguridad Social

Lo que más ha hecho célebre a don Vasco es la fundación de los hospitales-pueblos. Sobre la idea de ellos que tenía Quiroga, nos dice Miranda:

> Era el hospital una institución que tenía como justificativo el culto a la Virgen María, Nana Wari Yurishu, y en torno a este culto se organizaba la comunidad, una cofradía de la que formaban parte todos; se preocupaba de cuidar los aspectos asistenciales más importantes, así fuera la atención a los enfermos, el entierro de los muertos, la acogida a los peregrinos o la ayuda a los menesterosos: huérfanos, viudas y pobres. La comunidad toda incrementaba constantemente los fondos del hospital que daban esplendor a la celebración de las fiestas y que contando con el trabajo de los cofrades, constituían siempre un recurso importante en la economía de la comunidad que exigía vigilancia y control de las autoridades eclesiásticas para que no se la apropiaran los ambiciosos.[69]

Intentaremos aproximarnos al substrato teórico que se encierra en esta obra de praxis no sólo asistencial, sino plenamente liberadora (por su visión y objetivo de autosuficiencia de los indígenas mismos), realizada por Tata Vasco. Hay en la fundación de los hospitales también una cierta idea humanista y utópica, ya que son vistos como algo "natural" o como una vuelta a la naturaleza; por eso en ellos se trabajará en lo más natural, que es la agricultura. Se reglamenta ese trabajo seis horas diarias. Hay también comunidad de bienes, como lo pedía Platón y se hacía en las primitivas comunidades cristianas, según los *Hechos de los Apóstoles*. Lo vemos en las mismas *Reglas u Ordenanzas* de don Vasco, así como en otros escritos. Todos trabajarán, pues, pero será proporcionalmente a sus fuerzas y salud. También la distribución de los productos será proporcional a las necesidades de cada uno:

> Item lo que así de las dichas seis horas del trabajo en común como dicho es, se hubiere, después de así habido, y cogido, se reparta entre vosotros

[68] V. de Quiroga, *op. cit.*, p. 201. Véase N. León, *Don Vasco de Quiroga. Grandeza de su persona y su obra,* Morelia: Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo, 1984, pp. 139 y ss.

[69] F. Miranda, *Art. cit.*, p. 147.

> todos, y cada uno de vos en particular *aeque* congrua, cómoda y honestamente, según que cada uno, según su calidad, y necesidad, manera, y condición lo haya menester para sí, y para su familia, de manera, que ninguno padezca en el Hospital necesidad.[70]

Así, con un trabajo moderado, pero comunitario, habrá abundancia y honestidad aun para los que no puedan trabajar. Y será además un servicio y alabanza a Dios. Don Vasco añade una organización justa del usufructo de los huertos, para que únicamente los usufructúe el que vive allí, y no se puedan vender a otros que no vivan allí, ni se usufructúen de manera desproporcionada los huertos. Sólo podrán ser cultivados por los que los hayan recibido en la distribución de bienes. El objetivo de todo esto es que los vecinos vivan sin necesidad, sin demasiada carga de trabajo, aunque sin ociosidad, sin peligro, sin infamia, sin ignorancia y en buena convivencia y asimilación de la doctrina cristiana.

Don Vasco desea enseñar a sus pupilos el evangelio y la prudencia, con la *Doctrina* que les dejó escrita e impresa, y que había sido aprobada por el Papa. Aprovecha las virtudes naturales de los indios y los amonesta a dejar los vicios que puedan tener, como la pereza. Y añade:

> quitándoos lo malo, y dexándoos lo bueno de vuestras costumbres, manera y condición, como en toda buena policía, que de nuevo se haya de dar a personas semejantes, que de ella y de prudencia tienen tanta necesidad, como vosotros tenéis, se debe hacer, y conviene se haga, que sea, y ha de ser conforme a la calidad, y manera, y condición de la gente a quienes se dé, y según sus faltas, calidad, y necesidades, y capacidad, conservándoles siempre lo bueno, que tenga, y no destruyéndolo, ni trocándoselos por lo que no les cuadra, ni conviene (según suerte, y manera de vivir, entendimiento, estado, y condición) y les sea a ellos más dañoso, que provechoso.[71]

Don Vasco aporta algunos consejos para realizar ordenadamente los matrimonios, dentro de esa organización social que quiere hacer conforme a sus teorías. Pide además que a los niños se les enseñe a trabajar en el campo como si eso fuera un juego, para que aprendan a verlo con alegría, y que así trabajen con regocijo una hora o dos al día. Y pide se aproveche para enseñarles a ser comunitarios y justos distribuyendo proporcionalmente lo que

[70] V. de Quiroga, *Reglas y ordenanzas para el gobierno de los hospitales de Santa Fe de México y Michoacán,* en F. Miranda y G. Briseño (eds.), *Vasco de Quiroga: educador de adultos,* Pátzcuaro, Michoacán: CREFAL, Colegio de Michoacán, 1984, p. 135.

[71] *Ibid.,* p. 138.

se coseche. Insiste en que se eduque a las niñas en las labores propias de las mujeres. Y establece el servicio de los menores a los mayores, para que haya respeto y se evite el tener criados. Asimismo, la construcción, edificación y reparación, será en comunidad. Siempre se sembrará más de lo necesario, para que sobre y se pueda guardar en previsión de que el siguiente año sea malo. La vestimenta se procurará que sea lo más igual para todos. Habrá una especie de vacaciones, que brinden el ocio y descanso convenientes. Las elecciones resultan muy democráticas, fijándose en las virtudes del elegido, para paterfamilias, principales, regidores, etc. La justicia la hacían el Rector y los Regidores, de modo que no hicieran falta los jueces, y en todo se procediera con caridad.

Don Vasco insiste en la higiene, da importancia tanto a la salud corporal como a la psíquica. Y, en cuanto a la enfermería, dice:

> Para los enfermos haya una familia [i.e. una casa], o enfermería grande cuadrada: dos veces mayor que las otras de los sanos, y algo apartada de ellas, en que en el un cuarto haya una sala grande para los enfermos de males contagiosos, y otra enfrente de ella para los de enfermedades no contagiosas, y en medio del patio una capilla cubierta por los dos lados, en que haya un altar adornado completamente, donde se diga misa, y la puedan oir los enfermos, y las otras dos salas de cabeza, y pies sean para el Mayordomo, y Despensero de los dichos enfermos, y para tener las oficinas necesarias a la enfermería.[72]

Asigna además médico, cirujano y boticario para proveer a los enfermos. Finalmente, don Vasco establece como castigo principal en sus *Ordenanzas* la expulsión del Hospital; y, mirando por otra parte al premio y al regocijo necesario, señala algunas fiestas comunitarias en una sala grande a propósito para tal efecto.

Estas *Ordenanzas* se inspiran en la *Utopía* de Tomás Moro, como lo ha probado Silvio Zavala.[73] Y son un anticipo de la Seguridad Social tal como se entienda ésta hoy en día. Don Vasco busca el desarrollo integral del pueblo, con lo cual tenga seguridad. Esa seguridad prevé, entre otras cosas, ciertos riesgos, como el de la orfandad, la vejez, la viudez, el desempleo y el aumento de hijos. Todo eso lo subsana con una adecuada distribución proporcional de los bienes. La seguridad social es para don Vasco búsqueda de bienestar y de perfección integral de la persona, es una liberación integral:

[72] *Ibid.*, p. 138.

[73] Véase S. Zavala, *La Utopía de Tomás Moro en la Nueva España,* México: Ed. Robredo, 1935.

> En los 'hospitales-pueblo' se imparte salud. Salud física en la estancia especial destinada para ello; salud mental dentro del régimen organizado en el que se planean diversiones y juegos, ocupación del tiempo libre, vacaciones, descanso semanal; salud espiritual a través del reposo y la tranquilidad, la meditación, el estudio contemplativo de la naturaleza. Salud porque se minimizan o restringen en extremo el sufrimiento y el desajuste al considerar los factores edad, sexo, capacidad física, preferencias afectivas, en el reparto de las tareas profesionales. Salud dinámica, individual, de acuerdo con las circunstancias que rigen la existencia de cada quien, y comunal, acumulativa en el grupo. La totalidad de los campos orgánicos está abarcada, concentrada con una finalidad: la de que los terrenos anatómico, fisiológico, mental, social, económico, se superpongan y amalgamen, y al fundirse rescaten al hombre como unidad biopsicosocial.[74]

Se trata de una empresa social o comunitaria; en ello consiste el "socialismo" o "comunismo" de don Vasco, al que mejor sería llamar "comunitarismo", porque es en verdad un trabajo comunitario, con una alta conciencia social de comunidad:

> Quiroga buscaba la construcción de una sociedad mejor y valdría la pena, utilizando los términos modernos que él no conoció, decir que su meta era conseguir la seguridad social. Comprendía el proceso y lo puso en práctica. La materia prima eran los individuos que había que habituar a su propia dignidad por el trabajo, pero necesitaba el contexto social justo y humano para sacar de esa cera blanda la mejor imagen.[75]

Y toda esta empresa humanitaria de don Vasco tiene sus raíces en el humanismo renacentista cristiano, especialmente en la *Utopía* de Santo Tomás Moro. A través de él mismo, conoce la "Edad de Oro" descrita por Luciano en sus *Saturnales* (ya que Moro había traducido esa obra, y Quiroga cita esa versión), y la aplica a los indios, adjudicando a los europeos más bien una "Edad de Hierro", lo cual daba ventaja a los indígenas. Siguiendo, pues, las ideas de Luciano, adoptadas por Moro,

> la tarea de la civilización en el Nuevo Mundo ha de consistir, según Quiroga, no en la transferencia de la vieja cultura a los pueblos descubiertos, sino en elevar éstos, desde su simplicidad natural, a las metas ideales del humanismo y del cristianismo primitivo. El instrumento será la utopía de

[74] F. Cárdenas de la Peña, *Vasco de Quiroga, precursor de Seguridad Social,* México: Instituto Mexicano del Seguro Social, 1968, p. 132.

[75] F. Miranda, "Vasco de Quiroga: precursor de la Seguridad Social", en F. Miranda y G. Briseño (eds.), *op. cit.*, p. 66.

Moro, cuyas leyes son las más adecuadas para encauzar esta obra entusiasta de mejoramiento del hombre.[76]

La cuestión de la guerra de conquista hecha a los indios

Pero hay un aspecto más que conviene tomar en cuenta, para contrastar las ideas de don Vasco. Y es que, a pesar de ese ideal humanista, escribe cosas muy duras en su hipotético tratado filosófico-teológico-jurídico sobre la legalidad de la conquista por parte de los españoles y la justa guerra que se hacía a los indios, el cual tiene el título siguiente: *De debellandis indis.*[77] Se le puede traducir como "De la guerra que debe hacerse a los indios", y es que don Vasco llega a pensar que es una obligación de los españoles el brindar esa cultura de la que ha hablado e incluso imponerla a los indios, aun con la violencia.

Don Vasco sabe que Cayetano, Vitoria, Soto y Las Casas decían que, tanto por Derecho Natural como por Derecho de Gentes, no se puede despojar a los indios de sus bienes, máxime si se quieren convertir al Evangelio. De acuerdo con ello, resultaría injusta la guerra a los indios, ya que sus bienes les pertenecen, y los españoles no les pueden quitar sus reinos. Pero don Vasco se opone a esos autores y parte de otro supuesto distinto: asume que cualquier potestad y reino, incluso en el orden civil, viene de la Iglesia, ya que Cristo tiene el poder sobre todas las cosas y lo da a su representante, el Papa. Y, como ese poder fue dado por el Papa a los reyes españoles, ellos poseen a justo título las Indias. En contra de Cayetano, pues, quien dice que los indios no estaban sujetos al dominio de la iglesia, y que por tanto no podían ser cedidos por el papado a los españoles, Quiroga responde que todo poder viene de Dios y de su Iglesia, y que, por tanto, el Papa con toda justicia legó las Indias a los reyes de España.

Por lo demás, no sólo hay el derecho de atacar a los indios, sino —según Quiroga— el deber y la obligación de guerrear contra ellos, ya que no reconocen el poder de la Iglesia ni la civilización ni el Evangelio. En efecto, hay dos tipos de infieles, según su distinción: los que reconocen el dominio

[76] S. Zavala, "Vasco de Quiroga ante las comunidades de indios", en C. Herrejón Peredo (ed.), *Humanismo y ciencia en la formación de México,* ed. cit., p. 34.

[77] Véase V. de Quiroga, *De debellandis indis,* ed. R. Acuña, México: Universidad Nacional Autónoma de México, 1988. En su introducción, René Acuña expone las razones que le inclinan a presentar este tratado como el origen de don Vasco. Hay que ver, además, S. Zavala, "En busca del tratado *De debellandis indis* de Vasco de Quiroga", en *Historia Mexicana,* 17/68 (1968), pp. 485-515; B. Biermann, "Don Vasco de Quiroga y su tratado *De debellandis indis*", en *Ibid.,* 18/72 (1969), pp. 615-622; S. Zavala, "En torno del tratado *De debellandis indis* de Vasco de Quiroga", en *Ibid.,* 18/72 (1969), pp. 623-626.

de la Iglesia, y por ello no pueden ser combatidos; y los que no reconocen tal dominio, y por ello son incapaces de tener principados y debe hacérseles la guerra, para que aun con imposición reciban la fe.

Ciertamente este parecer de Quiroga, opuesto a Cayetano, Vitoria, Soto y Las Casas, es muy discutible y endeble. Aunque, por otra parte, no puede negarse que don Vasco, al igual que Las Casas, defendió a los indios en contra de la crueldad de los españoles.[78] Cada uno lo hizo a su manera y siguiendo honestamente principios diferentes. Aunque a veces nos resulta paradójico, don Vasco fue defensor de los indios a pesar de haber defendido la licitud y aun la obligatoriedad de hacerles la guerra para inculcarles la civilización europea y el Evangelio.[79] Sigue siendo liberador en su intento, ya que él veía esa imposición como necesaria para dar al indígena, desde la nueva cultura que recibía, una autonomía y una libertad que le fueran propias.

Conclusión

Por todo lo anterior, vemos que hay una auténtica filosofía de la liberación en la obra de don Vasco. Quiso liberar de la pobreza económica, del desconocimiento de la cultura que él conocía y de la no creencia en Dios. Quiso dar lo mejor que conocía y tenía. Combatió la esclavitud. Si legitimó la conquista, fue en aras de proteger el derecho de predicar el evangelio, que él veía como una obligación. Y creía que era impedido por lo que él consideraba el mal gobierno que tuvieron los indios. Pensó que, en cuanto tiránico, debió ser derribado ese régimen indígena; y llegó a ver que, si los españoles seguían oprimiendo a los indios, el gobierno de los españoles estaba corriendo el mismo riesgo de ser tiránico y de merecer el derrocamiento.

Más aún, para remediar el mal que se les había hecho a los indios, propone un gobierno político mixto: de indios y españoles, que fue considerado como utópico. Y, sobre todo, quiso poner en práctica una utopía, la de Santo Tomás Moro, y estableció los hospitales-pueblos, como el régimen más justo. En resumen, pues, la filosofía de don Vasco sostuvo siempre su

[78] Véase V. Quiroga, *Información en Derecho...*, ed. cit., *passim;* F. Martín Hernández, "Don Vasco de Quiroga, protector de los indios", en *Salmanticensis,* 34 (1987), pp. 61-85.

[79] Véase M. Bataillon, "Vasco de Quiroga et Bartolomé de las Casas", en *Revista de Historia de América,* 33 (1952), pp. 83-95; G. Vargas Uribe, "La influencia de la *Utopía* de Moro en los hospitales fundados por don Vasco de Quiroga", en *Boletín de la Coordinación de la Investigación Científica de la Universidad Michoacana,* n. 10 (1986), pp. 16-23.

honesta lucha por la justicia y la libertad. Fue, en el pleno sentido, una filosofía de la liberación.

FRANCISCO HERNÁNDEZ

Biografía y obra filosófica

El doctor Francisco Hernández nació en España hacia 1518 y vino a México en 1570, siendo el protomédico de Felipe II. El objeto de su estancia en las tierras novohispanas fue el estudio de su fauna y su flora. Pasó aquí siete años, ayudado por su hijo, enmedio de un sinfín de dificultades y privaciones durante su exploración del país. Murió en España, sin obtener la recompensa merecida por sus afanes científicos, que fueron otra verdadera conquista de estas tierras.

Además de sus obras naturalistas, tiene obras filosóficas que lo revelan como un buen humanista. Sus obras filosóficas fueron: (i) *Compendio de philosophia moral según Aristóteles en las Ethicas que escrivió a Nicómaco,* (ii) *Libro primero de los phísicos que tracta de los principios de ciencia natural,* (iii) *Qaestiones stoicorum liber unus,* (iv) *Problematum stoicorum liber unus,* (v) *Problemata seu erotemata philosophica, secundum mentem peripateticorum, et eorum principis Aristotelis,*[80] (vi) *Problemata moralia ex mente Aristotelis.* Al parecer, por lo menos cuatro de estas obras filosóficas (las numeradas como ii, iv, v y vi) fueron escritas por Hernández en la Nueva España. Las dos primeras (i y ii) parecen a primera vista ser comentarios a Aristóteles, pero más bien son notas acerca de sus obras, a veces demasiado breves —como un pequeño resumen—, y no son completas ni a veces siguen el orden de los tratados aristotélicos. Tal vez representan los intereses de Hernández en cuanto a algunos puntos del texto del Estagirita, y no el proyecto de un comentario más completo. Lo mismo se ve en los *Problemata.* Y el número v es todo un trabajo independiente, en el que conjunta a Platón y a Aristóteles, muy a la usanza renacentista y humanista.

Hay dos líneas filosóficas que trabaja Hernández en este grupo de escritos —que pertenecen a su producción dentro de la filosofía—. Se trata de las dos líneas máximas en la historia de la filosofía: la platónica y la aris-

[80] *Cfr.* G. Somolinos d'Ardois, en la bio-bibliografía que antepone a F. Hernández, *Obras Completas,* México: UNAM, 1960, t. I, pp. 424 y ss., y E. C. Frost, quien desdobla esa última obra en dos, a saber, en (v) y (vi), en su colaboración a las obras de Hernández, intitulada "Los intereses filosóficos de Francisco Hernández", en *Ibid.,* t. VI, 1984, p. 205.

totélica. La platónica se muestra en un ensayo de tipo más bien neoplatónico sobre el amor, que él inscribe en el estoicismo, al igual que las otras cuestiones estoicas que trata —es significativo el que también los estoicos, en su momento, tuvieron la intención de conjuntar la filosofía de Platón y la de Aristóteles—. El proyecto de Hernández en estos escritos es cumplir ese antiguo ideal de compaginar las dos filosofías: platónica y aristotélica. Los campos en los que trata de hacerlo son la física y la ética.

Filosofía natural

En el ámbito de la física o filosofía natural, Hernández —que descolló como científico natural él mismo, en sus estudios biológicos y médicos— trabajó sobre las obras de Aristóteles relativas a este tema con dos tipos de método: a base de resúmenes de esas obras y con problemas que se planteaba a propósito del texto.

Resume —ya que no puede decirse que las comente— algunas obras de Aristóteles sobre este asunto. Primeramente trabaja sobre los Físicos. Habla de la naturaleza, centrándose en la que tiene movimiento, o naturaleza corpórea; y establece sus principios: materia, forma y privación. Explica un poco más en detalle las funciones de esos principios aristotélicos: cuando una cosa cambia, la materia es el sostén de la mutación y lo que se muda es la forma, de modo que se pasa de una forma a otra distinta, de la que antes el cuerpo estaba privado o tenía privación de ella. Por eso la privación y la forma son contrarios en cierto modo, pues se pasa de la privación de una forma a la posesión de ésta —corrompiéndose la forma anterior— y el receptáculo de ese proceso es la materia. Dicho proceso es el movimiento o mutación (no solamente local, sino de todo tipo). Hernández pasa a las cuatro causas del movimiento y del ser: las causas final, eficiente, formal y material. La causa final es el fin o destino de la mutación, la causa eficiente es el agente de la producción o del cambio, la causa formal es la forma que se educe de la materia, y la causa material es la materia misma. Considera asimismo el orden de las causas y del movimiento que éstas provocan con su influjo. Trata otro tema aristotélico: el del azar, contrapuesto a la necesidad. Y, con relación al movimiento, habla del lugar, en el que éste se da, el tiempo y el vacío, y por la serie de movimientos, de móviles y movientes llega hasta la postulación de un Primer Motor, que sería Dios, al igual que lo había hecho Aristóteles.

En lo tocante al libro aristotélico *Del cielo y del mundo,* Hernández trata de la unicidad del mundo y de la finitud del cielo; dice que no puede haber cosa alguna fuera de él, que no es elemento compuesto de los cuatro elementos sublunares, sino de un elemento distinto (o quintaesencia), pondera

su excelencia y su movimiento perpetuo. Pasa además a los orbes celestiales y sus movimientos, diserta del sol, la luna y las estrellas; y se refiere a la tierra como el centro del mundo universo.

Por lo que hace al libro aristotélico *De la generación y la corrupción,* aborda en él otros temas peripatéticos, como los cuatro elementos (tierra, agua, aire y fuego), la oposición de sus cualidades, las transmutaciones entre ellos, las mezclas que producen, el aumento en los seres vivos o crecimiento, y la muerte o la corrupción.

Añade un libro "de lo que hace en lo alto", en el cual nos habla de los vapores cósmicos, los cometas, la galaxia y los vientos; añade lo pertinente a los sismos y cosas naturales de la tierra, como el terremoto, el trueno, relámpagos, rayos, granizo, nieve, rocío, helada, lluvia, fuentes, montes, mar, arco iris, metales, piedras, etc., como lo que trata el Estagirita en el *De meteoris.*

Y, rubricando esta serie de escritos físicos, trata del alma, que es la forma de los seres físicos dotados de movimiento. Hay tres tipos de alma en el cosmos: vegetativa, sensitiva y racional. Hernández estudia el alma vegetativa, la nutrición, el crecimiento y la generación. Del alma sensitiva, señala sus potencias o sentidos: vista, oído, olfato, gusto y tacto. Menciona después el tema, muy aristotélico, de la corrupción del sentido cuando el objeto sensible es excesivo. De entre los objetos sensibles destaca el de la vista. Conecta esto con los objetos sensibles comunes, que son los datos de los sentidos externos estructurados y dispuestos por el sentido común o interno. Pasa a otras facultades propuestas por la psicología peripatética: la imaginación, la estimativa o cogitiva, y la memoria. Asimismo, considera las facultades motrices, a saber, las afectivas o apetitivas. Y llega por fin al alma racional, en la que destaca el intelecto, tanto agente como pasible; trata algunos problemas relativos a la intelección humana y culmina en la voluntad.

En su otra obra sobre filosofía natural, intitulada *Problemas o erotemas filosóficos,* Hernández habla de las cosas que ya ha tratado en su compendio anterior, ahora en forma de cuestionario. Añade a su otro tratamiento algunas cosas notables. Por ejemplo, en lo referente a la física, la cuestión de por qué se dice que la materia contiene todas las formas en potencia, a la que responde que por su capacidad de recibir todas las formas (substanciales), ya que sin ésta no podría jamás tenerlas (p. 272),[81] y vemos por experiencia que en la naturaleza las tiene. Habla también de distintos tipos de movimiento, como el recto, el curvo y el reflejo; del espacio, del vacío y del tiempo, averiguando por qué algunas cosas tienen movimientos infi-

[81] Citaremos según la edición F. Hernández, *Obras Completas,* México: UNAM, 1984, t. VI, p. 272, entre paréntesis dentro del texto.

nitos o eternos y otras no. En lo que respecta al libro del cielo y del mundo, añade algunas cuestiones interesantes sobre el geocentrismo —al que ya hemos aludido—. En cuanto al libro de la generación y la corrupción, desarrolla bastante el tratamiento de los cuerpos mixtos y compuestos.

Pasando al libro de los meteoros, se encuentra la curiosa pregunta "¿Por qué los cometas presagian terremotos, sequías, vientos, inundaciones, muerte, pestes, guerras, caídas de reinos y calamidades para los príncipes?" (p. 284). Hernández trata de responder científicamente —según la época— diciendo que, ya que los cometas se forman de exhalaciones, si bajan a lo oculto de la tierra, producen terremotos, secan el clima y lo hacen ventoso, inficionan el ambiente y traen la peste, exaltan los ánimos y mueven a guerras y revoluciones. Y así, vemos otras cosas según el tono de la época y que ahora suenan a superchería, pero que en ese tiempo se daban por algo atestiguado. En los problemas relativos al alma, además de las cosas que trata en su compendio de este libro aristotélico, trae algunas cuestiones sobre el conocimiento sensible; son observaciones muy rudimentarias y a veces quiméricas. Pero hay cosas notables, como su recurso a los espíritus vitales (303b), lo cual nos habla de que los médicos manejaban teóricamente lo que Descartes llamará después los "espíritus animales". Añade algo sobre las localizaciones de la estimativa y la memoria. Y termina con algunas cuestiones relativas al intelecto y la voluntad.

Filosofía moral

En su *Compendio de philosophía moral según Aristóteles en las Ethicas que escrivió a Nicómaco,* Hernández sigue el orden de la Ética aristotélica, pero no de modo completo.

Comienza tratando acerca del fin del hombre, que es el bien, el cual se busca de distintas maneras. Pero uno solo es el bien auténtico del ser humano, el único que le puede dar completa felicidad. Ese fin es el bien común o político, al cual —en un Apéndice— Hernández le añade que todavía Dios es más excelente, como lo enseña la fe cristiana superando a la filosofía aristotélica. Este bien común reúne bienes del cuerpo y del alma, que se ordenan por la vida virtuosa y por ella son reglamentados, tanto según las virtudes intelectuales como según las virtudes morales.

Las virtudes son hábitos, concretamente hábitos buenos o que disponen para el bien actuar (por contraste, los vicios serán hábitos malos). Y el hábito bueno "perfecciona y honra al hombre, y a la acción del hombre; ya habemos dicho que la virtud está en el medio, porque también es esto propio de las artes, que son mucho más inciertas que la virtud, y es siempre cosa

muy dificultosa hallar el medio" (315b). Con lo cual Hernández dice una gran verdad, e interpreta acertadamente la doctrina del Estagirita.

Viene en seguida el estudio de la acción voluntaria o acto libre, que se requiere para que haya moralidad. Siguiendo a Aristóteles, se distingue lo voluntario de lo involuntario, y se excluye este último de la ética (el actuar por fuerza, por miedo, por ignorancia, etcétera, son actos deficientes). La aplicación de la voluntad es la elección, que depende del consejo y la deliberación. De ellos surgen los hábitos voluntarios operativos, cuales son las virtudes.

Hernández pasa a las virtudes mismas, y comienza por las virtudes morales, que son la fortaleza, la templanza, la justicia y la prudencia. La fortaleza se ejerce en cuanto a lo terrible, para resistirlo, *i.e.* para afrontar el sufrimiento con mucha grandeza de ánimo. Hay muchas formas de cosas terribles y muchas formas de fortaleza, pero la única verdadera es la de "sostener los peligros que no acometerlos, ... resistir al temor, [por ella] sufrimos al superior y acometemos al igual o inferior, de las cuales cosas es más difícil la primera, iten sufrir dolor que no gozo" (322a). La templanza modera el deleite. No se ha de tomar de los bienes más que lo necesario, refrenando los placeres presentes y no deseando los ausentes.

De entre las virtudes que trata Aristóteles, el doctor Hernández destaca la liberalidad, que es una moderación en cuanto al dispensar las riquezas, intermedia entre la prodigalidad y la avaricia. La magnificencia añade a la liberalidad la grandeza y la excelencia. La modestia, que coloca al hombre entre el ambicioso y el descuidado de su honor. La mansedumbre, que controla la ira o el elemento irascible; incluso en la venganza de la honra perdida —como dice Hernández, muy español de su tiempo—. La afabilidad en el trato y la conversación. La gravedad o intermedio entre la ironía y la ostentación. La buena conversación, intermedia entre la truhanería y la rusticidad. Finalmente, habla de la vergüenza, que no es virtud, pero que ayuda a refrenar las pasiones y evitar vicios.

Se ve con una auténtica belleza la concepción aristotélica del hombre virtuoso, integrado en el cristianismo por los escolásticos medievales. Hernández nos muestra —dentro de esta línea— un modelo de ser humano que no se deja arrastrar ciegamente por las pasiones, sino que justamente se rodea de virtudes que orientan esas pasiones o apetitos naturales que están ínsitos en el hombre. No se trata de negar sin más la pasión, que de suyo es buena, sino de evitar las malas orientaciones y desviaciones de la pasión, que son los vicios. Las virtudes se oponen a los vicios, que surgen por exceso o por defecto con relación a un término medio prudencial o de moderación. En consecuencia con ello, el hombre maduro y cabal se va haciendo en la medida en que logra adquirir esos hábitos buenos que son

las virtudes —tanto intelectuales como morales— y evita los vicios que pervierten el impulso natural de las pasiones. A veces se ha dicho en la actualidad que ese es ideal es irrealizable y por lo mismo absurdo, que no existe el hombre perfectamente equilibrado tal como lo idealizan las virtudes griegas y cristianas; sin embargo, por una parte es equivocar el sentido de la virtud, que no es un equilibrio geométrico, sino una difícil ponderación de la acción según lo que conviene a las circunstancias, y, por otra parte, los mismos filósofos que proponían esto eran perfectamente conscientes de que este ideal es siempre un paradigma tendencial, a lograr con muchas dificultades, tal vez ni en toda la vida, pero que guiaba al hombre en la exigencia de lo mejor alcanzable. Es, en definitiva, una concepción que nos presenta a un hombre afanoso por una vida conforme a la razón y, por lo mismo, auténticamente humana.

Viene entonces en la obra de Hernández el tratado de una virtud particularmente importante: el de la justicia. Siguiendo a Aristóteles, distingue entre la justicia y la injusticia; es injusto "el que obra contra las leyes, el que es demasiadamente codicioso de los bienes de fortuna, y el que no quiere ser partícipe de los malos" (329a). O sea que Hernández relaciona bien la justicia con la sociedad, como participación y solidaridad, en vistas al bien común. Divide la justicia en legítima (o legal), que es el buen orden del individuo para con la sociedad; la distributiva, que es el buen orden de la sociedad con los individuos; y la conmutativa, que es el buen orden de los individuos entre sí. Todo esto tiene que ver con la moneda, la necesidad y la provisión. Habla un poco del derecho natural que tiene todo hombre por su misma esencia racional, y del legítimo o positivo, que se instituye en la república. Conecta estos temas con el derecho y la equidad, mediante los cuales se procura el bien común, en lo cual se hace concreta y real la justicia.

Culmina con el tratado de las virtudes intelectuales. Así como las otras norman y dirigen inmediatamente la acción, éstas dirigen la intelección. Son cinco virtudes: el arte, la prudencia, el entendimiento, la ciencia y la sabiduría. El arte es el hábito que dirige lo que se puede fabricar; la prudencia dirige las cosas que no se pueden fabricar, sino simplemente hacer o actuar, como en la conducta moral; el entendimiento es el hábito de los principios, que dan origen a las conclusiones y no se pueden demostrar; la ciencia es el "hábito demostrativo, que nace de las cosas que no son más notorias que la conclusión" (336a), por ello la ciencia es, a la inversa del entendimiento, el hábito de las conclusiones que se extraen a partir de principios; y la sabiduría es el conocimiento que supera a todos los anteriores, por ser el de los primeros principios y de la demostración por las causas más altas (a saber, es la metafísica). Por otra parte, la eubulia es la virtud de pre-

guntar, aconsejarse y consultar, por lo que está cercana a la prudencia. La sagacidad es también ajena a la prudencia, y es el juicio rápido y certero de lo perteneciente al derecho. También está conectada con la prudencia la virtud que los griegos llamaban *"gnome"*, que es el parecer acertado "en las cosas que tocan a la equidad" (338b). Las virtudes se acompañan unas a otras y son propiciadas por la prudencia, pero la sabiduría es como el coronamiento y ornato de todas.

En los *Problemas morales según la doctrina de Aristóteles,* Hernández presenta la ética aristotélica a base de preguntas. Cuestiona la felicidad y por qué se pone en la virtud intelectual. Por qué hay virtudes intelectuales y morales. Repite bastante de la doctrina anterior, pero también hay preguntas sobre temas nuevos. Algunas de éstas son notables, por ejemplo, "¿por qué se sitúa la virtud en el medio, que determina nuestra prudencia y no es fijada por la cosa misma?" (343b). La respuesta es que la virtud es un hábito electivo, por lo cual la moderación viene de la recta razón. "¿Por qué no llamamos fuertes a los que por evitarse una pena se dieron muerte? Porque no los movió la virtud, sino el miedo de un mal" (346b). Además, añade una pregunta por demás actual: "¿Por qué la justicia distributiva que guarda este medio consiste en la proporción entre las cosas que se distribuyen y las personas a quienes se distribuyeron? Porque apenas si puede haber igualdad entre dos personas, y la justicia debe ejercitarse entre muchas. Y así, si cuanto una persona supera a otra, tanto supera una cosa a la otra, será recta la distribución que se haga guardando la proporción geométrica, descuidada la cual surgirán disensiones civiles. Mas no sólo ha de haber proporción en la medida de lo que se distribuye, sino también en lo mismo que se distribuye. Tal proporción es de dos especies, la separada, que tiene cuatro términos, y la continua, que tiene tres. La primera es propia de la justicia distributiva, pues si vemos que una cosa es a otra como una persona es a otra, podremos también advertir conjuntamente que tal es la medida o proporción de una cosa a una persona, como la de otra a la otra persona. Podrá asimismo comprobarse la exactitud, si hay la misma proporción entre cada una de las personas y cada una de las cosas que entre ambas cosas y ambas personas" (352b-353a).

Menciona asimismo el derecho natural y el legal. En cuanto a la sabiduría, dice que sólo puede llamarse sabio el que ha logrado el entero conocimiento de lo que puede saberse, porque la sabiduría abarca al intelecto y a la ciencia en todo su despliegue.

Presencia humanista del ideal estoico: concordia de Platón y Aristóteles

Para presentar su *Libro único acerca de las cuestiones estoicas,* Hernández dice en el proemio (dirigido al rey Felipe II) que trata de concordar las doctrinas estoica y peripatética, principalmente en lo tocante al amor, y explica que nadie —que él supiera— había dedicado a ese asunto la atención merecida.

Se pregunta sobre el origen del mundo, y trata las teorías platónica y aristotélica, favoreciendo a Aristóteles, que ponía un mundo creado por Dios *ab aeterno,* y no en el tiempo, ya que eso implicaría que habría sido creado después de la eternidad, y tendría que concederse que hubo un tiempo antes del tiempo.[82] Pasa a preguntarse (367b) si el amor y el deseo son actos contrarios a la voluntad. Responde que no son contrarios a la voluntad, pues ella se rige por la razón, y hay muchas cosas que deseamos conforme a la razón, como la virtud y la sabiduría. Otra pregunta interesante de esta serie miscelánea es si el deseo puede tener por objeto lo que no existe (369a). Su respuesta es que debe existir de alguna manera, pues no se ama lo que no se conoce y no se conoce lo que no existe de algún modo. Se pregunta además si la vida contemplativa excluye lo práctico, por ejemplo, si implica la renuncia a las riquezas. Los estoicos dicen que deben despreciarse, y los peripatéticos que no, porque ayudan a la vida teórica, dándole holgura. Hernández concilia ambas doctrinas, diciendo que han de desearse (o procurarse) sin apego, sólo como un instrumento. Además, se pregunta sobre el amor y deseo de las cosas deleitables —ya que se ha preguntado sobre las útiles— y declara el papel tan importante de la conciencia, para moderar estos deleites. Y aborda el problema del amor de las cosas honestas o bienes superiores, que es el más excelente. Este amor de las cosas superiores tiene su culmen en el amor divino. Mientras más conocemos a Dios —en lo que nos es dado comprenderlo— más lo amamos, nos dice Hernández (375b).

Es éste un amor que se acompaña del deseo, y ciertamente lo sobreeleva y lo plenifica. Y es el clímax de la felicidad. Hernández lo expresa así: "De donde se infiere que la felicidad estriba en los bienes superiores, y en los actos y hábitos del alma intelectiva, que son los supremos y el fin de los demás hábitos humanos, y merced a los cuales el hombre es hombre y está por encima de los demás seres animados" (376b). Ya en el ámbito de la relación

[82] Esto fue defendido también por Santo Tomás, pero él decía que podía aceptarse la creación en el tiempo por la fe —pues filosóficamente era más probable la creación desde la eternidad—; y Hernández alude a la intervención milagrosa de Dios. *Cfr.* Sto. Tomás, *De aeternitate mundi contra murmurantes.*

Dios-hombre, se pregunta si la felicidad consiste en conocer a Dios o en amarlo. Y aquí es el amor lo que constituye la felicidad. Pues, aun cuando se dice que nada se ama si no se conoce, en el caso de Dios, que es tan remoto a nuestro conocimiento limitado, es preciso amarlo y ese amor se va aumentando conforme crece nuestro pobre conocimiento de Él.

El amor y el conocimiento más plenos de Dios que podemos alcanzar se dan en la otra vida; pero, ya que algunos llegaron muy alto en esta vida, Hernández se pregunta por el éxtasis, si es una afección anímica más profunda que el sueño; pero el éxtasis se le muestra como superior y más profundo que el sueño, por ser una concentración mental tan intensa que llega a hacer cierta violencia, mientras que el sueño se da de una manera muy natural.

En todos los seres, aun los inanimados, y más aún en los seres sensitivos y en los seres superiores se da una comunidad de amor. Los inanimados —nos dice Hernández— tienen una suerte de amor ingénito, por las atracciones que se dan en la naturaleza; en los seres sensitivos, un deseo sensible, y en los seres superiores, un amor racional. Los seres más perfectos aman a los imperfectos y a la inversa, pero es más perfecto el de los primeros. Y, sobre todo, Dios ama a todas las cosas.

Todas estas consideraciones de Hernández nos muestran, más que una doctrina estoica, una platónica o neoplatónica, como los estudios sobre el amor que hizo en diálogos León Hebreo, el renacentista y humanista. Y llega a tocar Hernández el tema favorito de los humanistas neoplatónicos, que es el del hombre como microcosmos: "Diremos finalmente que, así como en el microcosmos que es el hombre el ojo es entre las partes corporales lo que el entendimiento entre las facultades del alma, así en el macrocosmos es el sol, entre las cosas corpóreas, lo que es el entendimiento divino entre las espirituales" (388b).

El amor tiene origen; y su causa eficiente, final y formal es lo amado, mientras que su causa material es el amante, por lo cual lo amado suele ser más perfecto que el amante. Se pregunta Hernández cuál fue el primer amor, y encuentra que fue el del primer amante hacia el primer amado; y, para llenar de contenido esta especie de tautología, añade que según Platón sería el amor intrínseco de Dios, caso en el que se juntan amante y amado. Y después nació el amor extrínseco, *i.e.* el amor de Dios al mundo, que lo había producido y amaba su obra, reflejo —aunque imperfecto— de su belleza. Y termina con la pregunta sobre dónde nació el amor creado, si en el mundo inferior, de la generación y la corrupción, o en el celeste, de movimiento perfecto, o en el espiritual, de pura visión intelectual. Se centra en el mundo creado, y dice que allí se inició el amor en el mundo angélico y de él se fue comunicando —de manera muy neoplatónica— a los grados inferiores.

"Cómo se haya comunicado el amor al mundo celeste y al inferior, no es fácil decirlo. Afirman algunos que, como antes indicamos, derivó de la primera inteligencia a otras más imperfectas, y por último a todas las inferiores; otros dicen que a la vez y de una sola vez se comunicó a todas las inteligencias, como si algo visible se reflejase, simultáneamente, en espejos innumerables" (393b).

Con respecto a este libro de tema estoico, hace lo mismo que ya ha hecho con las obras de Aristóteles, a saber, añadirle un libro sobre problemas que surgen de la doctrina expuesta; es el *Libro único acerca de los problemas estoicos*. Comienza con unos problemas relativos al amor, utilizando la simbología y mitología griegas —según era usual sobre todo en el ámbito renacentista y humanista—. Relaciona el amor con la belleza, hablándonos un tanto sobre estética o teoría de la belleza, en la que trata de conjuntar otra vez las ideas de Platón y Aristóteles —tal como quisieron hacerlo los estoicos—. Hace que la belleza dependa de la forma, por encima de la materia; *i.e.* los seres compuestos de materia y forma, son bellos cuando la forma domina a la materia —por ser ésta bien proporcionada— y, en los seres inmateriales, por virtud de la forma sola (398b); por eso son más bellas las cosas espirituales. Se pregunta también por qué algunas almas captan más la belleza que otras, y lo atribuye a la influencia de la materia o del cuerpo, que ayuda a unos e impide a otros.

Dentro de su preguntar por el amor y la belleza, muy en ambiente platónico, Hernández introduce un problema interesante, que nos habla de su aprecio por el platonismo a pesar de su predilección por Aristóteles. Es un problema en el que trata de concordar a Platón con la Biblia: "¿Por qué supone Platón el entendimiento divino distinto de sus ideas, y a Dios distinto de uno y otras y anterior a ellos, si son las ideas el mismo entendimiento divino, y el entendimiento divino el mismo Dios, y, por otra parte, parece anterior la belleza a la cosa bella y el sabio a la sabiduría? Es acaso porque, aunque en realidad sean lo mismo, no parece propio decir que es sabia la sabiduría o bella la belleza, sino aquello de donde la belleza o la sabiduría emanan. Da así por supuesto un único *no ente* sino supraente, por ser lo más inefable e incomprensible. Pues aunque parezcamos tener algún conocimiento de la belleza divina, ninguno tenemos de lo bello *per se*. Y aun parece tal manera de hablar más de acuerdo con las Sagradas Escrituras, donde se lee en el *Génesis*, I: 'En sabiduría creó Dios el cielo y la tierra', y otras expresiones semejantes que parecen confirmar que la sabiduría es en cierto modo distinta de Dios, quien la produjo *ab aeterno* y creó en ella todas las cosas" (403ab). Esta actitud de conciliar a Aristóteles con Platón, que se da *via* los estoicos, es un rasgo muy fuerte de humanismo renacentista, por lo

menos a diferencia de los escolásticos, que muy poco hicieron para intentar tal concordia.

Queda otro rasgo humanista en Hernández que es la influencia de Erasmo; sobre ello dice algo importante Elsa Cecilia Frost: "¿Fue Hernández un erasmista como se ha venido diciendo? La respuesta es clara, ya que el material filosófico indica todo lo contrario; aunque para que sea definitiva habría que hacer un cotejo de todos sus escritos. Pero limitándome a estos textos, aun los dos librillos estoicos —en los que como vimos es más evidente el interés religioso— no son de ninguna manera un intento de alcanzar una *philosophia Christi* según los lineamientos de Erasmo o Lipsio".[83] En efecto, no se encuentran citas textuales de Erasmo; tampoco se encuentra el espíritu erasmiano, a saber, el de una filosofía que beba en las fuentes evangélicas —abundan más las referencias al Antiguo Testamento que al Nuevo—, ni tampoco la búsqueda de regreso a la primitiva vida eclesial, con la crítica de los numerosos vicios y defectos que la Iglesia se había allegado. Sólo se encuentra la especulación filosófico-teológica según el ideal humanista heredero del de los estoicos de concordar a Platón y Aristóteles.

[83] E. C. Frost, "Los intereses filosóficos de Francisco Hernández", ed. cit., p. 217.

EXTORRIS CAMENA

Salvador DÍAZ CÍNTORA
IIF-UNAM

La musa latina mexicana en el periodo ignaciano [1]

El último siglo de la dominación española en México proconció el periodo óptimo de nuestra poesía latina, periodo que comienza aproximadamente con el siglo, y que se cierra con la muerte de los últimos de nuestros jesuitas exiliados en Italia, hacia el final del mismo. De hecho, todo el periodo que aquí examinamos, fuera de las figuras capitales de Villerías y Cabrera, aparece dominado por la Compañía de Jesús, en cuyas manos estaba, por aquellos días, la mayor parte de la educación en el campo humanístico en la Nueva España; lo mismo los hijos de nobles españoles empleados temporalmente en la colonia, que la descendencia de españoles que aquí se quedaban, los criollos, frecuentaban los renombrados colegios de dichos padres, esparcidos en las principales ciudades por todas estas tierras.

Tendré que limitar el ámbito de este ensayo a los grandes poetas, pasando por alto aquellos pequeños epigramas laudatorios ocasionales, que pululan a menudo en las páginas preliminares de libros de toda suerte, donde cualquier médico es un Apolo y cualquier trabajillo de matemáticas compite con las obras de Arquímedes, y ni qué decir de la loa rastrera que los ingenios barrocos entonces de moda acostumbraban volcar sobre el virrey en turno y su consorte, y que se pegaba en arcos triunfales desechables y cosas así.

Ciertamente merecen mención aparte dos poetas jesuitas que, aunque no puedan competir con las tres cumbres de su instituto en el periodo que tratamos, habrían figurado como grandes en cualquier otro siglo, a saber: José Mariano de Iturriaga († Bolonia, 22 enero, 1787) y Diego de la Fuente († Bolonia, 26 marzo, 1783). Tenemos del primero la *Californiada,* poema religioso de ochocientos hexámetros sobre la actividad misional del padre Juan María Salvatierra en aquella península. Obra más bien tediosa

[1] En el original, *acigniano,* anagrama de ignaciano, que es una ocurrencia del gran poeta anglo-latino Richard Crashaw en sus años mozos en Cambridge, y que no había mayor razón para conservar en esta versión destinada a lectores de habla española.

en cuanto que cualquier información de interés sobre la tierra y su gente brilla por su ausencia, y que dice bien poco, a pesar de su extensión, sobre la misma campaña espiritual, muestra, sin embargo, la habilidad de Iturriaga, buen mozo aún (tenía veintitrés años cuando escribió el poema) para la buena composición en verso latino, y nos lleva a pensar que habría hecho mucho en este campo si hubiera sostenido el serio esfuerzo cuya muestra tenemos en su *Californiada.*

De la Fuente nos ha dejado una devota narración en 1266 hexámetros, con dos elegías preliminares, intitulada *Guadalupana beatae Mariae Virginis imago, quae Mexici colitur, carmine descripta* (descripción poética de la imagen de Santa María virgen de Guadalupe que se venera en México) Publicó, y parece haber escrito, su poema en Italia; era ya por este tiempo un viejo, y llama a su trabajo "juguetes de una vieja musa" *(veteris puerilia musae),* 1ª elegía, v. 1; alude también a su edad en estos versos:

> ¿Quién sufrirá que el ronco ganso, por los años ya frío,
> a tonos celestiales con ruda voz se atreva? [2]

Nuestro *ronco ganso* tenía sesenta y dos años al momento de la expulsión de los jesuitas de las posesiones españolas (25 de junio de 1767); el poema debe haberse compuesto entre esta fecha y el año de 1773, en que se publicó en Faenza. Trabajo espléndido, en verdad, la crítica lo ha considerado "Virgiliano en su espíritu, su técnica en las transiciones al pasar del diálogo a la narración, y (en) no pocos giros y expresiones".[3]

Hasta fecha reciente se sostenía por lo general que eran tres poetas latinos de México, Abad, Alegre y Landívar, todos ellos jesuitas y pertenecientes al periodo que estudiamos. Pero las más recientes investigaciones han añadido otros dos nombres a la lista: José de Villerías y Roelas y Cayetano de Cabrera y Quintero. Intentaré hablar de cada uno con cierto detenimiento en los siguientes párrafos.

1. *José de Villerías y Roelas* nació en la ciudad de México en 1695. Se conjetura que habrá estudiado latín y retórica con los jesuitas;[4] sea de ello lo que fuere, nuestro autor descolló no sólo por su maestría en el latín, sino también en el griego, en la cual lengua escribió algunos epigramas (unos treinta versos en total); ha sido llamado "único hasta la fecha en nuestra

[2] *Quis ferat ut rauco senio iam frigidus anser audeat aethereos stridere voce modos?*

Las traducciones que de versos latinos se ofrecen en este ensayo, son en cada caso del autor del mismo.

[3] Joaquín Antonio Peñaloza *apud* De la Fuente, p. 19.

[4] Osorio, 1989, p. 367.

patria que haya dejado obra literaria personal escrita en griego",[5] el único, diríase, de quien se sepa que haya hecho tal;[6] también tradujo al latín algunos epigramas griegos de autores antiguos y del Renacimiento, que se conservan y han sido publicados en años recientes.[7]

Prosiguiendo sus estudios, recibió el título de licenciado en derecho, y fue empleado por la real audiencia, supremo tribunal en aquella época, pero nunca dejó la actividad literaria, ya en español, ya en latín. Su obra maestra, permaneció manuscrita en la Biblioteca Nacional, y en este momento su más diligente investigador, el doctor Ignacio Osorio,[8] está trabajando para publicarla a la mayor brevedad. Villerías mismo, desde luego, no pudo hacerlo, enfermizo y pobre toda la vida. El manuscrito presenta muchas correcciones, que por ahora es imposible determinar si fueron hechas por el poeta mismo o por alguien más posteriormente, dado que no conocemos ningún autógrafo de Villerías. La obra fue leída por los jesuitas, cuando menos por Francisco Javier Clavijero, que hizo un breve comentario sobre ella, y probablemente circularon varias copias, pero hasta ahora sólo se ha rescatado una, sobre la cual tendrá que basarse la *editio princeps* largamente esperada.[9]

El poema, una epopeya guadalupana sin título, termina algo abruptamente en el verso 227 del canto cuarto; si tomamos en cuenta que el más breve de los tres anteriores tiene 499, parece razonable inferir que el trabajo quedó inconcluso, lo cual refuerza el hecho de que, al principio de la última sección conservada del poema (IV, 172 sqq.), el autor se embarca en una descripción de la imagen guadalupana, e invoca a la Virgen para que venga en su ayuda.

> *Aggrediamur onus; tu votis annue nostris*
> *et rudi adumbrari patere inter carmina penna.*
> (La carga tomemos; tú nuestros votos acoge,
> y sufre te pinten con ruda pluma mis versos; IV, 178 sqq.).

Mas la descripción así prometida no se completa; notamos la falta de muchos rasgos de la pintura, como los rayos de sol que circundan la imagen de la Virgen, la luna negra bajo sus pies, y el angelito con sus plumas

[5] Rojas, 1983, p. 230.
[6] Según atinadamente señala Osorio, 1989, p. 373.
[7] Rojas, 1983, pp. 234-249.
[8] Debo a la amabilidad del doctor Osorio la copia a máquina del poema, sin la cual no podría tratar aquí de la obra de Villerías.
[9] Todos estos pormenores sobre el MS son amables comunicaciones verbales del doctor Osorio.

de colores en la base misma del conjunto, detalles todos estos jamás omitidos en ninguna de las descripciones conservadas.[10]

Podemos entonces suponer con probabilidad que su muerte prematura (12 de agosto de 1728) cortó su última y más importante empresa literaria. A pesar de sus otras ocupaciones y de las adversas circunstancias de que ya hice mención, encontramos en este trabajo una encantadora frescura, una pasmosa facilidad en el manejo del hexámetro, un sabor clásico y una pureza y casticismo de expresión que hacen recordar a aquel antiguo poeta del séquito de Carlos V, muerto igualmente joven, Juan Segundo, sólo que, desde luego, tenía que mantenerse a lo largo de nuestra epopeya sagrada una castidad a la que aquel mozo renacentista era ciertamente ajeno.

Para añadir algo de interés a una trillada leyenda piadosa, lugar común ya por ese tiempo, hábilmente entreteje Villerías en la trama principal una acción secundaria de intrigas con que los poderes infernales, Plutón y la vieja diosa mexicana Tonantzin *(nuestra querida madre)* tratan de anular los planes divinos con respecto a los indios recientemente convertidos, astucias demoníacas condenadas, naturalmente, a un completo fracaso (IV, 134, sqq.).

Hay también una vista a ojo de pájaro del pasado prehispánico de México, desde la fundación misma de la ciudad capital hasta el advenimiento de los españoles; encontramos en esta parte líneas particularmente afortunadas, v. g.:

In medio arbustum, patrio quod lingua nopallum
sermone appellat, crassas velut ordine frondes
explicat, et spinis horrens armatur acutis.
Huius in extremo praesaga cacumine sidit
alituum princeps volucrum (mirabile visu)

[10] Hay también ciertamente una laguna después de III, 425; el poeta ha empezado a hablar de la flor de la granadilla, y el fin de verso interrumpe la frase; el pasaje que falta debe ser corto, pues el tema botánico prosigue su desarrollo en las líneas siguientes, que sin embargo ya no enlazan con el verso anterior. Una descripción completa de la granadilla la tenemos en la obra de Abad (XXIII, 100-109); la laguna en Villerías puede estimarse entonces en diez versos poco más o menos. Incidentalmente, me permito notar aquí (no lo hice en el original de mi ensayo) la amplia difusión de la granadilla como materia cantable y predicable; si aquí lo hallamos en la obra de Villerías y Abad, en el Perú nos sale al paso en el segundo sermón de Hernando de Avendaño (*cf.* Duviols, 1977, p. 347). Llámase dicha flor en quichua *apink'oya*. Nuestro lexicógrafo Santamaría dice que "la mejor descripción la ha dado Arona". Procede a citarla, y en dicha descripción leemos: "Su flor es la pasionaria." Pero a renglón seguido, arremetiendo contra la Academia, añade Santamaría: "El diccionario de la Academia... aplica el nombre a la flor de la pasionaria. Tampoco es así, por lo menos en la América." (*Diccionario de mejicanismos*, s. v.). Vese aquí cuán

quae tortum spiris et sibila colla tumentem
ardua discerpit rostroque atque unguibus anguem.

(En medio del arbusto que en el patrio idioma la lengua
llama nopal, por su orden despliega las hojas espesas,
y se arma erizado de agudas espinas.
De aqueste, fatídica, se asienta en la cumbre suprema
la reina de las aves volantes que —¡prodigio a la vista!—
a la sierpe de anillos torcidos y túmido cuello
silbante, con el pico destroza y las garras. II, 139 sqq.).

Perfectamente de acuerdo con esto parece la inclusión de algunos mexicanismos (tres en total); aparte del *nopallum* que acabamos de ver, sólo hallamos *cocolistus* (náhuatl *cocoliztli,* enfermedad, II, 252) y *aiatum* (náhuatl *áyatl,* manta, III, 452). De la lengua de las islas tenemos el plural neutro *maizia,* palabra que entró al español desde los días del descubrimiento (III, 81).

Tan parco era al respecto nuestro vate que, cuando quiere hablar del sempasúchil (conocidísima flor amarilla, *Tagetes erecta* de los botánicos), prefiere traducir el nombre náhuatl al griego y nos da *icosianthos* (III, 419), desplante de su virtuosidad lingüística.

Por demás será decir que su métrica es por lo general impecable, salvo raras excepciones: *herus* con primera sílaba larga (IV, 6), y del mismo modo *hera* (III, 368), donde tal vez el yerro se deba al hábito vicioso, que entonces prevalecía en ciertos círculos, de escribir tales palabras con el diptongo *ae,* por confusión con *heres,* que sí tiene la primera larga y que se escribía, por es tiempo, *haeres*; otro caso ocurre en una palabra de origen griego, *caryophyllei,* en que la primera sílaba, de suyo breve, se vuelve a tomar por larga, así como nuestro Abad alarga la primera sílaba, v. g., de *philosophus;* es la licencia que, cuando afecta palabras que tienen tres o más breves seguidas, llamaban *productio epica* los métricos antiguos. Hallamos *simultas* (I, 191) con primera larga; también está *terricula* (plural neutro, I, 174) con segunda larga; en este caso, sin embargo, se trata de una palabra posclásica y, según parece, puramente prosaica, lo que, observándose en aquel tiempo la regla tradicional de prosodia,

lejos puede llevarnos ese prurito antiacadémico tan de moda a últimas fechas. Lo mismo que, dicho por fulano, encaja en la mejor descripción, dicho por la Academia es falso. ¿Dónde, si no en la América, hablaban y escribían Avendaño y Villerías? Fray Francisco de Ajofrín nos puede ayudar a decidir la cuestión: la flor es la misma, la *pasionera,* como él dice, sólo que en España no da fruto tal planta, sino sólo "la misteriosa flor, bien conocida" (Ajofrín, 1964, tomo II, p. 157), en tanto que fructifica en América. Siendo esto así, y el nombre de granadilla aludiendo a la fruta, tal nombre parece ser precisamente el impuesto en nuestras tierras a esa hermosa flor.

syllaba quanta sit a doctis cognose poetis
(conoce si es larga una sílaba por los doctos poetas);

haría de esta medida errónea un pecado venial.

Unos cuantos verbos compuestos usados por nuestro poeta parecen acuñados por él, a no ser que alguien los pueda localizar en autores del Renacimiento, v. g. *dirigeo* (intr., ponerse tieso, III, 99); *exsitio* (tener mucha sed, III, 18); *obambio* (envolver, IV, 183). También nos sorprende se haya abierto camino aquí la *tarántula,* voz comunísima, sin duda por el sonido latino que produce, y la derivación, comúnmente aceptada, de *Taras, —antos,* nombre griego de famosa ciudad.

2. Nuestro siguiente poeta, *Cayetano de Cabrera y Quintero,* sacerdote secular, era conocido hasta ahora principalmente por un voluminoso trabajo en prosa española, el *Escudo de armas de la ciudad de México,* en que cuenta los comienzos y propagación de la epidemia del año de 1737, y cómo, en fin, se salvó la ciudad por la acción milagrosa de la Virgen de Guadalupe; algunas de sus obras teatrales, también en español, han salido a la luz recientemente (v. Cabrera, 1976), pero de su producción en verso latino nada se había publicado, aparte de algunos epigramas preliminares (la norma, por desgracia, para nuestra poesía latina); teníamos, en su caso, una muy linda oda alcaica perdida en la profusión indiscriminada de elogios de diversos que preceden las *Disertaciones mexicanas* de Eguiara y Eguren.[11]

Esta situación, por fortuna, ha cambiado recientemente gracias al *Catálogo* de Lia Coronati que, dándonos algo más de lo que el nombre implica, nos ofrece en apéndice una muestra de la mejor poesía devota latina creada en nuestro periodo colonial, especialmente el *Dies sacer, tot horis quot odis expressus* (Día sacro, expresado en tantas horas cuantas odas).

Así, esta borrosa figura de nuestras letras empieza a cobrar forma, y es de esperar continúe haciéndolo, pues sabemos tan poco de su vida, que aun los años en que tuvo principio y se extinguió escapan a nuestra noticia; también su filiación racial es asunto discutible; el fraile carmelita Nájera, del siglo pasado, dijo de él: "Don Cayetano Cabrera, el mayor helenista que hemos tenido, no podría hallar a sus abuelos sino bajo los palmeros de África y en las soledades inmensas por donde los antiguos asiáticos vinieron a poblar esta parte del globo." [12]

De lo anterior se puede deducir con certeza que no era criollo, sino que tenía una proporción considerable de sangre indígena o negra, suponiendo que sean de fiar las fuentes donde tomó su información el padre Nájera;

[11] Elogios que traduje recientemente y que pueden verse en Eguiara, 1989, pp. 545-556.

[12] *Apud* Osorio, 1986, p. 99.

por otra parte, Eguiara, que conocía al poeta, así como las obras que nos ofrece ahora la señora Coronati, de que hace debida mención en su *Bibliotheca* (p. 460), nos dice muy poco de aquél, renuente como era para detenerse, según dice, en alabanza de sus contemporáneos. Tampoco ha llegado a nosotros nada que confirme el aserto de Nájera (y también de Eguiara) referente al helenismo de Cabrera.

Los poemas líricos, así en el *Dies sacer* como en el *Horologium solare* (Reloj de sol), incluido también en el apéndice de la Coronati, son veinticuatro, supuestamente recitables a sendas horas del día; podríamos pensar que se los agrupaba en pequeñas series de, digamos, seis a un tiempo, para su uso real en la plegaria cotidiana.

Algunos de los himnos son muy hermosos, pero más que nada, la sorprendente variedad de metros diversos en el *Dies sacer,* manejados todos con destreza y facilidad, impresiona al lector. "En efecto —según describe la Coronati— en la riqueza de la métrica empleada parece superior al mismo Prudencio, cuya influencia en esta obra ya fue señalada por Eguiara." [13]

Es de lamentar que aquí y allá, en muy pocos casos, por fortuna, la habilidad métrica no vaya mano a mano con el buen gusto; baste, como ejemplo de la peor ingeniosidad barroca, esta tmesis en un dáctilo fetrámetro del prólogo al *Dies sacer:*

horolo - credo - gium ipsa renidet
(re - creo - loj ella misma reluce).

En estas dos encantadoras obras suyas, el *Reloj del sol* y el *Día sacro,* tenemos una especie de anatomía sagrada, la de los miembros del Cristo sufriente [14] en la primera, en la otra de los de la Virgen santísima. No es muy de extrañar que el *Reloj de sol* se viera eclipsado desde muy pronto en el gusto del público por su análogo femenino; [15] este último, después de todo, estaba arraigado en vieja tradición, cuyas más famosas muestras se hallan en los célebres *Blasones del cuerpo femenino,* escritos en Francia en el siglo XVI. Era sólo cuestión de trasponer *a lo divino* el gustoso material, y esto lo hizo Cabrera con habilidad indudable.

[13] Coronati, p. 86.

[14] En este respecto habría cierta analogía temática entre nuestro *Reloj de sol* y algunos pasajes de esa verdadera obra maestra de la poesía devota de nuestro siglo, el *Cristo de Velázquez* de don Miguel de Unamuno.

[15] Ello aparte del hecho, que algo puede haber pesado en las preferencias del público erudito, de que todo el *Reloj de sol* está escrito en un esquema métrico uniforme (estrofa asclepiadea B), lo que habrá despertado menos admiración frente a la polimetría del *Día sacro.*

Tal trabajo, empero, en su original latino, no podía obtener amplia circulación entre el público piadoso, incapaz en los más de los casos de comprender su expresión intrincada y que difícilmente podría apreciar su virtuosismo métrico. Hay que pensar que en el caso del común y corriente *cura de misa y olla* la necesaria inteligencia del breviario era producto de una cotidiana repetición de por vida. Es muy probable que pronto se hayan hecho traducciones del *Día sacro;* así, la exquisita poesía de Cabrera se habrá difundido y (como es el caso, por desgracia, casi en toda traducción) vulgarizado en todos los sentidos.

Sea de ello lo que fuere, en el caso presentado a fines del siglo ante el tribunal de la fe contra el padre Antonio Rodríguez y dos de sus hijas de confesión, y que ha sido recientemente editado por Edelmira Ramírez, hallamos dos veces mencionado [16] lo que, por la descripción que se ofrece, debe ser el *Día sacro,* y una [17] el *Reloj de sol,* como libros usuales de plegaria de ambas beatas, en cuyas depravadas devociones, puramente físicas, no hemos de detenernos.

Interludio social

Llegamos así a lo que ha de ser el núcleo de nuestro ensayo, es decir, a los tres grandes poetas jesuitas, Abad, Alegre y Landívar. Dado, sin embargo, que su obra ha sido ampliamente leída en los círculos eruditos de Europa desde el siglo XVIII, me creo dispensado de entrar en aquellos pequeños detalles que la novedad de Villerías y Cabrera me ha obligado a tratar con algún detenimiento en los párrafos anteriores.

Hace casi tres décadas, el padre Gabriel Méndez Plancarte subrayaba, aparentemente complacido, el hecho de que nuestros jesuitas desterrados fueran, todos ellos, criollos.[18] No queriendo que el prejuicio racial entre para nada en este ensayo puramente filológico, incapaz de seguir, río arriba, la genealogía de cada uno de nuestros jesuitas del siglo XVIII, y sobre todo, desinteresado en absoluto por los resultados a que tan trabajoso escrutinio nos pudiera llevar, este tema del criollismo es, sin embargo, un tópico tan recurrente en la materia que tratamos, que es del todo inevitable dedicar

[16] Ramírez, pp. 60, 62.

[17] *Id., ib.,* p. 62. No he querido hacer modificaciones en mi texto, pero Eguiara, en la parte inédita de su *Biblioteca,* que ahora estoy traduciendo, nos apunta (MS., p. 254) otra posibilidad: el padre Manuel Parrales, que fue alumno de los jesuitas, escribió una *Útil devoción para honrar a cada hora del día la memoria de la pasión de Cristo,* que se imprimió en casa de la viuda de Miguel de Rivera en 1719. De haber una obra parecida referente a los santos miembros de Nuestra Señora, los himnos de Cabrera no habrán necesitado traducirse.

[18] *Apud* Vargas, p. 45.

algunas palabras a la relación entre criollismo y letras latinas en el siglo XVIII.

Si hemos aceptado tal cual, sin objetarlo, el dicho del padre Nájera acerca del abolorio de Cabrera, ciertamente podemos hacer lo mismo con lo que nos dice el padre Méndez Plancarte sobre los jesuitas. La conclusión ineludible a que llegamos después de considerar, atenta y detenidamente, toda la producción latina que de aquel siglo ha llegado a nosotros, es que los criollos hacían a sus hijos aprender el latín principalmente para que luego lo enseñaran, es decir, que el salón de clases era la meta en sí mismo, con la añeja pedantería de la escuela, pero sin esfuerzo alguno encaminado a una producción literaria importante, que normalmente recibían, a no ser que estuviera saturada de alabanza personal, con absoluta indiferencia.

Bien podían pasar un epigrama o una oda, que probaban suficientemente que aquí sabíamos latín, pero no más. Así, tenemos impresa la oda de Cabrera a Eguiara, que mencioné arriba, o la famosa oda del padre Vicente López a la Virgen de Guadalupe, de la que se han hecho no menos de cuatro traducciones;[19] de hecho, pocas odas de Horacio, si es que alguna, habrá gozado en México de tales honores, lo cual es, me atrevería a decir, prueba suficiente de que los criollos buscaban en la obra literaria, más que ninguna otra cosa, materia que los halagara desde un punto de vista personal, racial o religioso.

¿Por qué no llegaron a las prensas otros trabajos de mayor extensión, pero de tema semejante, como el gran poema guadalupano de Villerías o la lírica, también guadalupana, de Alegre? La respuesta parece ser el gasto que suponían, y el que los criollos, tan devotos o tan cultos como hayan sido, nunca fueron tales mecenas como para embarcarse en una aventura editorial por amor a las letras latinas; simplemente no estaban dispuestos a arriesgar (¡y luego por la musa romana!) el montón de plata que habían ido acumulando con tantos trabajos.

Marcial había escrito: *sint maecenates, non derunt, Flacce, marones* (Haya mecenas, Flaco, no faltarán los marones); nuestros criollos rehuyeron el gasto, y así nuestros poetas virgilianos no florecieron aquí, sino en Italia. Se ha discutido y se seguirá discutiendo si parte o lo más de la obra de nuestros jesuitas desterrados se escribió aquí o en Italia. Pienso que difícilmente podría haber más estéril discusión.

Las más reconocidas autoridades en este campo, como Ignacio Osorio, no parecen hasta ahora haberse decidido en este punto; si dice, refiriéndose a las impresiones italianas, que "estos frutos del destierro jesuítico tuvieron, sin duda, su origen en los tiempos novohispanos",[20] podríamos tomar esto

[19] Vargas *apud* López, p. 21.
[20] Osorio, 1986, p. 91.

como alusivo a un origen hasta cierto punto remoto, en cuanto que los autores habían nacido y asistido a la escuela en la Nueva España, puesto que, en otra parte,[21] él nos habla de "su obra literaria, escrita casi en su totalidad en el exilio". Comparte la misma opinión R. Méndez: [22] los jesuitas en Italia, liberados de la absorbente actividad didáctica que consumía lo más de su tiempo en la Nueva España, tenían ahora la ocasión de entregarse a las vastas empresas literarias que todos admiramos.

Resumiendo, si las grandes obras de los jesuitas se escribieron en la Nueva España, lo cual es altamente improbable, puesto que no se les permitió llevar sus papeles al marchar al exilio, los criollos no hicieron nada, ni antes ni después de éste, porque se publicaran tales obras maestras, como no habían ciertamente hecho nada en el caso de Villerías y de Cabrera, cuyos manuscritos permanecieron en la Nueva España, así como el de la *Batracomiomaquia* de Alegre, mostrando en esto que ellos, pretendidos campeones de la cultura latina, no consideraron dignos de imprimirse aquellos trabajos que Europa recibiría, recibió, digo, con los brazos abiertos; mostrando con ello, pues, un criterio literario cegado por ahorrativo pragmatismo.

Si dichas obras, por el contrario, y es lo más seguro, se escribieron en Italia, ello querría decir que el medio cultural de la Nueva España no estuvo nunca preparado para acoger ninguna producción literaria latina fuera de poemas devocionales aislados o epigramas de alabanza personal, puesto que hombres capaces de obra de mucho mayor envergadura, no se elevaron, mientras estuvieron aquí, por encima de ese género mínimo de producción, y que, por lo mismo, sólo el clima cultural de Europa, a pesar de los indignados alegatos criollos, pudo fomentar los más sostenidos y serios esfuerzos literarios de nuestros latinos.

Creo que es suficiente sobre el criollismo y su modo de ver nuestra poesía latina. Recuérdese, con todo, antes de que pasemos a estudiar la gran tríada jesuítica, que ni una sola de aquellas obras que hacen la gloria de la Compañía en nuestro país fue impresa en la Nueva España, ni siquiera (dejando aparte la poesía latina) la obra teológica de Alegre, los tratados de arquitectura o de arqueología de Márquez o la *Historia Antigua* de Clavijero. El hecho sorprendente es, entonces, que en un medio a tal punto negativo pudieran brotar tales plantas, que los jesuitas mexicanos llegaran a ser tan grandes poetas latinos, a pesar de ser criollos.

3. *Diego José Abad* (1º jun., 1727-30 sep., 1779), de Jiquilpan, en el obispado de Michoacán, es, sin disputa, nuestro máximo poeta teológico, lo cual ha ocasionado, dado que nuestros latinistas son, en su mayor parte,

[21] *Apud* Vargas, p. 46.
[22] V. Fuente, p. 16.

de formación clerical, el que se lo considere nuestro máximo poeta latino en todos respectos.

Sería en verdad difícil asignar el primer lugar, ya fuera a él, a Alegre o a Landívar si, además de la materia tratada, hubiera de juzgarse por la elegancia, la destreza métrica, la pureza del lenguaje, aspectos que, tomados debidamente en cuenta, nos hacen ver a los tres poetas igualmente grandes.

Alguien ha llevado las cosas tan lejos que lo ha declarado superior a los modelos de la antigüedad,[23] exageración absurda que nos hace difícil una serena crítica. Un poeta anónimo se preguntaba qué habían cantado los antiguos vates, comparado con el tema del *Paraíso perdido* de Milton, y respondía justamente:

Maeonides ranas, Vergilius culices,
(sus ranas el Meónida, Virgilio sus mosquitos);

así queda a menudo impedido nuestro juicio literario cuando se basa principalmente en el tema sobre que se escribe, en vez de fundarse en el arte y las dotes poéticas, que pueden embellecer y dignificar cualquier materia.

La gran epopeya de Abad, *De Deo Deoque homine heroica,* se publicó por primera vez en Venecia, en 1773, como *De Deo heroica, Carmen Deo nostro,*[24] subtítulo que supongo derivado del *Carmen Deo nostro* de Richard Crashaw, publicado en París en 1652. No hemos de suponer a Abad ajeno a influencias de poetas latinos modernos y exclusivamente virgiliano y bíblico en pensamiento y expresión. Crashaw había, cuando menos, muerto en Loreto (de cuya Virgen eran devotos los jesuitas), como católico ferviente, y a Abad lo vemos citar alguna vez, en el prólogo a su divino poema, una autoridad como Palingenio,[25] cuyos huesos habían sido desenterrados y quemados por la Inquisición.

Hombre de erudición pasmosa y gusto severo, el poeta de Michoacán estaba dotado al mismo tiempo de una aguda percepción para los más sutiles matices rítmicos del hexámetro, tales que lo hacían capaz de dar a su verso, en cada caso, la más apropiada andadura al movimiento espiritual de cada pasaje a lo largo de su vasta, imponente epopeya cristiana donde, si se permite glosar su título, la divinidad, la teología, se mezcla, en armonía perfecta, con las humanidades.

Desde el momento de su publicación gozó nuestro poema de un merecido éxito. Una confrontación de las impresiones de Venecia (1773), Ferrara (1775) y Cesena (1780) sería el primer paso para una edición crítica que hace falta. Hay ciertas falsas lecturas que requieren enmienda, y la brevedad

[23] Fernández Valenzuela, pp. 136, 139, 145.
[24] *Cf.* Abad, p. 110.
[25] Abad, p. 100.

me impide ocuparme de ellas en este ensayo; espero hacerlo luego en artículo aparte.

Una peculiar característica de la manera de Abad es una decidida oposición al uso de la antigua mitología en la poesía cristiana; al mismo Sannazaro le reprocha haberse "deleitado más de lo debido en las ridiculeces de la mitología" *(Mythologiae ridiculariis plus iusto delectatus).*[26] Tal era su actitud desde sus días en la Nueva España, como aparece en el preámbulo a su traducción española de la égloga VIII de Virgilio, la llamada *Pharmaceutria,* si en verdad dicha versión es suya;[27] aquí leemos, en efecto, la misma censura contra aquello de "amontonar alusiones a la mitología".[28] Las observaciones adversas que hace Larrañaga a esta versión[29] no refutan la paternidad abadiana; se puede ser un buen poeta latino y no ser un buen traductor. Honra, en todo caso, a los italianos el no haber tomado a mal las censuras de un extranjero al vate napolitano cargado de mitos.

Con esta severa visión de cualquier cosa que pudiera abatir el tono sublime que su materia demandaba, es tanto más sorprendente encontrar esas vehementes expresiones de añoranza por cierto misterioso Alexis que abren los cantos V y VI del poema, con el sabor dudoso (por lo menos) derivado de la égloga segunda de Virgilio. Más de un lector seguramente habría preferido que soltara toda la caterva olímpica a lo largo de la obra.

El más reciente editor del poema ha sostenido[30] que Alexis no puede ser un solo determinado individuo, pero expresiones como las que hallamos en VI, 17, sqq., parece dejan claro que Abad se dirige, definitivamente, a una persona física:

> *Nempe hominem tandem, fuit hoc et crimen, amabam,*
> *impetuosus, et humano absorbebar amore.*
> (En, fin, que a un hombre —y esto era crimen— amaba
> impetuoso, y en humano amor me absorbía).

El mismo crítico pretende[31] que Alexis no es sino la patria del poeta, explicación que considero de todo punto insostenible; siendo las palabras que expresan tal concepto, así en griego y en latín como en español, nombres femeninos, es difícil aceptar que la patria pueda personificarse con un nombre propio masculino. Aún en este siglo nos pinta López Velarde a la patria como una sana y rozagante muchacha:

26. *Id., ibid.*
27 V. Moreno, p. 20, n. 15.
28 *Apud* Alzate, p. 218.
29 V. facsímil, p. 6, *apud* Moreno.
30 Fernández Valenzuela, *apud* Abad, pp. 16, 168.
31 *Id., ibid.*

suave patria, vendedora de chía,
quiero raptarte en la cuaresma opaca,
sobre un garañón y con matraca
y entre los tiros de la policía.

De otra parte, ¿cómo podría en ningún caso considerarse el amor de alguien a su patria, como vimos líneas arriba, un crimen? ¿Y qué necesidad tendría el poeta de aclarar que este supuesto amor patriótico era *casta voluptas* (VI, 6), un placer casto? [32]

En consonancia con lo anterior, el lector nota aquí y allá una cierta corriente de antifeminismo, más marcada en el canto XIV, 23-55, donde arremete el poeta contra el culto al cuerpo femenino, y donde cualquier escritor ascético hablaría normalmente del cuerpo humano sin distinción, y de la sensación de repugnancia despertada por la contemplación de un cadáver, como la vemos, por ejemplo, en algún pasaje de Nieremberg,[33] aquí se la ve, de un modo restringido, provocada por un cadáver *de mujer*.

4. *Francisco Xavier Alegre* (12 nov., 1729-16 ago., 1788). Veracruzano de nacimiento, su renombre, como poeta, se funda sobre todo en su magnífica traducción en verso latino de toda la *Ilíada*, posiblemente el más grande monumento que nos haya legado la cultura clásica mexicana, y que aún espera una edición mexicana.

[32] Se me ocurre ahora una posibilidad en que no pensé al escribir el texto, y que me atrevo a esbozar en esta (nueva) nota: la de que el Alexis de Abad no fuera en nada una reminiscencia de Virgilio, pagana por lo tanto, sino un ejemplo de cristiandad, pero siempre un individuo de carne y hueso. Pienso en el emperador bizantino Alexis (siglos XI-XII). Su hija, Ana Comnena, escribió sobre su vida una especie de epopeya en prosa, la *Alexíada*. Aunque si el helenismo no florecía precisamente en México, el bizantinismo menos, hay que tener en cuenta que la primera edición de esta obra (completa) fue hecha por un jesuita, Pierre Poussines (París, 1649) y que había sido reimpresa (Venecia, 1729) ya en vida de Abad; es posible, entonces, que la tuvieran en su biblioteca los jesuitas mexicanos o que Abad la haya conocido en Italia. El Alexis retratado ahí es un paradigma de caballero cristiano; ¿podría ser el Alexis de Abad una persona de tales prendas que él hubiera conocido en sus días en la Nueva España? ¿Que lo hubiera atraído como espejo de virtudes al principio, pero luego de manera tan personal que el poeta cristiano hubiera sentido escrúpulos? Tarea para los estudiosos de su vida. Ver, sobre lo aquí apuntado, la más reciente edición de la *Alexíada*, por Bernard Leib, S. J. (¡se diría que la princesa Ana es hija adoptiva de la Compañía!), 1937, reimpresión de 1967, pp. CLXXVII sqq.

[33] Autor muy leído en la época colonial; el manuscrito de Eguiara (p. 247), nos habla de un Manuel Maldonado, de Maravatío, Michoacán, y que estudió con los jesuitas de Puebla; escribió una obra, que nunca se editó, pero que Eguiara tuvo en sus manos: *Oro acrisolado, o diferencia entre lo temporal y lo eterno, libro en verdad de oro, editado en prosa por el P. Juan Eusebio Nieremberg, de la Compañía de Jesús, hombre ilustrísimo, ahora en verso, el resumen de cada capítulo expuesto en una cuarteta, su texto en décimas fielmente expresado.*

Aparte de algún pasaje de los Setenta o del Nuevo Testamento, que aprendió de coro cuando aún era novicio, su verdadero aprendizaje de la lengua griega lo llevó a cabo en La Habana, donde tuvo por maestro al padre Giuseppe Alagna, helenista siciliano;[34] tener en cuenta datos de este género nos ayudará a modificar la imagen que nos presenta algún historiador literario,[35] según el cual nuestros estudiantes de aquellos tiempos conversaban en griego, cosa que, obviamente, no sucedió ni en aquel ni en ningún otro siglo.

Por lo que hace a su producción latina anterior al exilio, aplican las reglas arriba esbozadas sobre impresos coloniales; epigramas funerarios para la reina y para un obispo se imprimieron aquí (1766), pero no sus *Lyrica et Georgica in B. M. Guadalupanae elogium*[36] que, a pesar de su tema, se perdieron, ni su versión de la *Batracomiomaquia,* escrita en 1750, y que sólo publicó por primera vez el gran erudito Icazbalceta en 1889 juntamente con las *Églogas* y la *Prolusio de syntaxi,* que estaban en la misma situación.[37]

La *Prolusio,* hace poco reimpresa,[38] es en cierto modo una encantadora broma académica, en cuanto que no dice nada de la sintaxis, sino que versa por entero sobre la selección de palabras *(delectus verborum),* y en este respecto, para sorpresa de los lectores, Alegre, ya para entonces distinguido helenista, ataca precisamente el uso inmoderado de términos griegos que empaña la pureza del auténtico estilo latino.[39]

En Italia publicó, además de las tres ediciones de su *Ilíada,* un poema épico original, *Alexandriados libri quatuor* (Forlí, 1773), y vinieron póstumamente, en siete volúmenes, *Institutionum theologicarum libri XVIII* (Venecia, 1789-91).

Por lo que hace a sus técnicas de traducción, hay que recordar que se declara, para empezar, virgiliano, que concibe a Virgilio como el mejor y más hermoso intérprete de Homero *(Homeri, inquam, optimum et pulcherrimum interpretem ducem sequimur),* que detesta la versión literal, a no ser para uso de los estudiantes *(in eorum gratiam qui Graece discere cupiunt),* y no de los lectores en general, que simplemente buscan conocer a Homero y apreciar aquellas bellezas que del original conserva el intérprete; en este

[34] Osorio, 1986, p. 87.

[35] Fernández Valenzuela, *apud* Abad, p. 30.

[36] Vargas, pp. 61 y 90.

[37] Meses después (carta de 15 de marzo de 1890) se lamentaba don Joaquín de la indiferencia con que el público recibía aquellos opúsculos; las cosas no habían cambiado mucho al respecto de un siglo a otro. "Me han curado —decía— o por lo menos aliviado de la manía de imprimir."

[38] Osorio, 1976, pp. 143 sqq.

[39] Misma tesis que encontraremos después en el *Aprilis dialogus* del padre Vicente López.

caso, piensa él, nada cabría imaginar más inepto y aún más opuesto (al propósito de la traducción) que una versión literal *(nil fieri aut excogitari potest ineptius, immo contrarium magis).*

Fiel a estas ideas, no ha perdonado, en el prólogo a su primera edición, ni aun a aquellos verdaderos pilares de la filología, Demetrio Calcóndilas y Henri d'Estienne (ed. 1773); tres años después (Bologna, 1776) lo vemos más prudente: Demetrio ha sido reemplazado por Andrés Divo, y al enorme Estéfano, sombra venerada así en aquellos días como en las edades futuras, subrógase como blanco un señor Liberlin, de quien confieso no tener noticia alguna.

No es sorprendente, entonces, que la misma riqueza de fraseología virgiliana que atesoraba su mente, induzca a nuestro veracruzano a largas paráfrasis, sonoras sin duda, pero ciertamente ajenas a la relativa simplicidad y concisión homérica, v. g.: "¿qué dios, pues, a entrambos a luchar empujólos discordes?" Q 8,[40] se traduce como:

> τίς τ' ἄρ σφωε θεῶν ἔριδι ξυνέηκε μάχεσθαι
> *tu memora quae fata deum, quae numina claros*
> *commissere viros, tanto ut discrimine possent*
> *exercere odia atque animos in se addere Teucris?*
>
> (¿Qué hado divino, di, qué numen a los claros varones
> enfrentó de modo que en tal discordia pudieran
> odiarse y contra sí mismos animar a los teucros?)

Así también, para el verso homérico:

> οὐρῆας μὲν πρῶτον ἔποχετο καὶ κύνας ἀργούς

"Primero atacó a las mulas y a los perros ligeros", A 50, la traducción reza:

> *Hinc aliam atque aliam*[41] *ingeminat, iumentaque passim,*
> *corpora fida canum, taurorumque ardua membra*
> *sternuntur leto, pecudesque et volgus equorum:*
>
> (Una y otra[41] después menudea, y doquiera de mulos,
> de perros cuerpos fieles y miembros arduos de toros
> en muerte se tienden, y ovejas y la equina caterva).

Éstos son, desde luego, casos extremos, frente a los cuales podrían ponerse otros, como A35-42, A595-600 etc., donde hay igual número de líneas

[40] Apartándome aquí de mi original, por dirigirme (espero) a un público más amplio de lectores, no vacilaré en dar mi traducción de la traducción citada del padre Alegre, sin pretensión de literalidad, sino de modo que el lector pueda apreciar su manejo del texto en estas ampliaciones.

[41] Scil. *sagittam,* flecha.

en el texto y en la traducción, de modo que ésta procede con paso desigual, pues Alegre amplifica aquí, sigue allá su texto tan fielmente como puede y como su puro, elegante estilo virgiliano se lo permite; no es extraño que tal estilo se haya llegado a considerar como un defecto de esta versión, un defecto que podría proponerse alguien como una meta, pero siempre en creación literaria personal, no traduciendo.

La impresión, en suma, que la obra deja en el lector, es bastante agradable; ella nos trasmite los pensamientos del antiguo poeta, si no sus palabras precisas; doquiera prevalecen la gracia y la pureza de la dicción latina; pensaría uno que Alegre ha seguido la regla agustiniana de "preferir los pensamientos a las palabras como el alma se prefiere al cuerpo" (... *ita esse praeponendas verbis sententias ut praeponitur animus corpori*).[42]

Huelga decir que esta obra monumental no ha sido superada, ni aun igualada, en la literatura mexicana. La versión española de Alfonso Reyes no va más allá de la décima rapsodia, y las faltas imputadas a Alegre se hallan ahí con la misma facilidad, sólo que en este caso ya no atribuibles a influencia virgiliana. El del veracruzano es, entonces, nuestro único Homero completo, aquel que ha sido por dos siglos orgullo de las letras mexicanas, y que bien puede seguir siéndolo.

5. *Rafael Landívar* (27 de oct., 1731-27 sep., 1739). En la obra de este poeta guatemalteco se escucha el canto del cisne de nuestra musa latina colonial, remontada por estos años tan alto sobre cualquier otra cosa escrita antes en México, que los poetas latinos de las precedentes centurias podrían ser llamados, en palabras de don Luis de Góngora, *patos del aguachirle castellana*,[43] con su mayor o menor tintura latina, en comparación con los cinco grandes del siglo XVIII.

Curiosamente, es este gran bardo guatemalteco quien ha entonado la más espléndida alabanza de México cantada jamás por ninguna lengua. Justo es, que con la profunda gratitud debida a Guatemala, continuemos llamando *nuestro* a Landívar, como lo hemos hecho siempre, en virtud de la materia que escogió para su obra maestra, la *Rusticatio Mexicana*, editada por primera vez en Módena, en 1781.

La obra está dividida en quince libros; tres de ellos están dedicados a las aguas, quietas, precipitadas, brotantes, respectivamente: I, Los lagos mexicanos; III, Las cataratas de Guatemala y XII, Las fuentes; a la minería, los libros VII y VIII; referentes las plantas tenemos el libro V, Índigo, y el IX, Azúcar; tratan de los animales seis libros; IV, Cochinilla y púrpura; VI, Los castores; X, El ganado; XI, Los rebaños; XIII, Los pájaros, y XIV, Las

[42] Agustín, p. 52.
[43] Góngora, p. 549 (Ed. Millé y Giménez, 1956).

fieras; ocúpase el libro XV de los juegos y el II nos ofrece un estupendo relato de la erupción del Jorullo (29 sep., 1759) en la región de Michoacán.[44]

Sentimiento profundo del paisaje, gozo inocente a la vista de las criaturas de Dios, sincera piedad y la añoranza de estas tierras, que eran las suyas, tan lejanas de su refugio en Bolonia (I, 18 sqq.; II, 300 sqq.), se hermanan en él felizmente con el absoluto dominio de los recursos del hexámetro. Diríamos que es la añoranza la que, de hecho, engendra esta obra maravillosa; otros también habrán extrañado estas tierras, pero cantaron otras cosas, salvo pasajes incidentales; él cantó lo que añoraba, y en tal sentido es el poeta más sincero de aquella generación.[45]

La mitología clásica, que tanto fruncía el ceño de Abad, no es para Landívar sino un elemento de la dicción poética, como él mismo nos dice en el *monitum* que precede a su obra.[46] En tiempos en que un clérigo se acostumbraba desde su infancia, apenas monacillo, a llamar a la sagrada comunión *sacram Cererem,* no es de sorprender que nuestro poeta preguntara a Pomona, a principios del libro II, sobre los daños que le había infligido el Jorullo (v. 12). Aparte de esta diosa, encontraremos en el mismo libro a Febo (vv. 287, 352) o Titán (v. 120), Febe (v. 72) o Latonia (v. 170), Encélado (v. 206), los Cíclopes (vol. 205) y desde luego Vulcano (vv. 74, 169, 183, 197), no necesariamente, en el contexto, un nombre propio, como lo es sin duda Mulcíber (vv. 235, 317); el ave de Juno, como en cualquier otro poeta, es el pavo real (v. 45), y las palomas (v. 51) son la turba de Citerea.

Un lector atento podrá notar que hay en este canto muchos versos en que los pies espondeos predominan, del tipo de

sed silvis passim campisque errabat apertis
(mas erraban doquiera por selvas y campos abiertos).

(v. 30), o bien

ignoti vatis tantum concedere dictis
(atender tanto de un profeta ignoto a los dichos).

(v. 105), y otros muchos casos.

Versos en que los dos primeros pies son espondeos, seguidos por la pentemímera, hacen un total de 17 por ciento en el libro II, mientras que en un

[44] Relato que es interesante comparar con el que, en su sencilla y linda prosa, nos ofrece el capuchino Ajofrín, o. l., tomo I, pp. 172-184.

[45] Es raro que no nos haya dado un libro sobre las flores y, como observa mi viejo y sabio amigo Octaviano Valdés, la descripción del quetzal, que falta en el libro XIII, es laguna que vino a suplir, en hermosos hexámetros, un latino nuestro que fue digno émulo de los de aquel siglo, el padre Federico Escobedo (*apud* Landívar, p. 28).

[46] Landívar, p. 47.

número equivalente de versos de Virgilio, tomemos por ejemplo las 360 primeras líneas de las *Bucólicas,* llegarán solamente al 10 por ciento.

Esto no debe tomarse, sin embargo, como una desviación de la práctica virgiliana, puesto que en nuestra cuenta queda comprendida la Égloga cuarta, *Sicelides musae,* llena de aquella desbordante, irreal alegría que pide a voces dáctilos, mientras que el libro II de la *Rusticatio* es la relación de una calamidad, cantada por ello en un modo diferente, que de necesidad exige un cambio de ritmo. Como un poeta, vivo aún, respondía una vez a quien le reprochaba el exceso de espondeos en alguno de sus poemas: "Mi madre acaba de morir; ¿cómo podía yo escribir dáctilos?"

BIBLIOGRAFÍA

ABAD, Diego José, *Poema heroico.* Introducción, versión y aparato crítico de Benjamín Fernández Valenzuela, UNAM, 1974.

Agustín, San, *De catechizandis rudibus.* París, Desclée, 1949.

AJOFRÍN, Fray Francesco de, *Diario del viaje que hizo a la América.* Instituto Cultural Hispano-mexicano, México, 1964.

ALZATE Y RAMÍREZ, José Antonio, *Obras,* I. *Periódicos.* Edición, introducción, notas e índices por Roberto Moreno, UNAM, 1980.

Blasons du corps feminin, apud *Poètes du XVI siècle,* texte établi et présenté par Albert Marie Schmdit, Bibliothèque de la Pléiade, París, 1959.

CABRERA Y QUINTERO, Cayetano Javier de, *Obra dramática, Teatro novohispano del siglo XVIII.* Edición crítica, introducción y notas de Claudia Parodi, UNAM, 1976.

CORONATI, Lia. *Obras poéticas latinas de Cayetano de Cabrera y Quintero — Catálogo,* UNAM, 1988.

CRASHAW, Richard, *The poems, English, Latin and Greek,* edited by L. C. Martin, Oxford, 1968.

DUVIOLS, Pierre, *La destrucción de las religiones andinas,* UNAM, 1977.

EGUIARA Y EGUREN, Juan José de, *Bibliotheca mexicana,* UNAM, 1968 y sigs.

FERNÁNDEZ VALENZUELA, Benjamín, *Abad, poeta universal. Nova Tellus,* 4, UNAM, 1986.

FUENTE, Andrés Diego de la, *Descripción poética de la imagen guadalupana,* ed. Roger Méndez, Basílica de Guadalupe, México, 1971.

ITURRIAGA, José Mariano de, *La Californíada,* ed. Alfonso Castro Pallares, UNAM, 1979. (También puede verse en Osorio, 1979.)

LANDÍVAR, Rafael, *Rusticatio Mexicana.* Prólogo, versión y notas de Octaviano Valdés. Editorial Jus, México, 1965.

LÓPEZ, Vicente, *Diálogo de Abril,* versión de Silvia Vargas Alquicira, UNAM, 1987.

MORENO, Roberto, *Dos versiones de la Égloga octava de Virgilio en el México del siglo XVIII*, UNAM, 1984.

OSORIO ROMERO, Ignacio, *Tópicos sobre Cicerón en México*, UNAM, 1976.

———, *Colegios y profesores jesuitas que enseñaron latín en Nueva España*, UNAM, 1979.

———, *El helenismo en México, de Trento a los "filólogos sensualistas". Nova Tellus*, 4, UNAM, 1986.

———, *Conquistar el eco. La paradoja de la conciencia criolla*, UNAM, 1989.

RAMÍREZ, Edelmira, *María Rita Vargas, María Lucía Celis, beatas embaucadoras de la colonia*, UNAM, 1988.

ROJAS ÁLVAREZ, Lourdes, *Algunos poemitas de poetas griegos traducidos al latín por José de Villerías y Roellas. Nova Tellus*, 1, UNAM, 1983.

VARGAS ALQUICIRA, Silvia, *La singularidad novohispana de los jesuitas del siglo XVIII*, UNAM, 1989.

LOS CLÁSICOS Y LA EDUCACIÓN EN EL SIGLO XIX

El caso del Seminario de Morelia

Roberto HEREDIA CORREA
IIB-UNAM

Las Cortes de Cádiz y la breve vigencia de la Constitución emanada de ellas, había familiarizado a los grupos de intelectuales novohispanos con la práctica política y los proyectos de los ilustrados españoles. Esa Constitución marcó los lineamientos de la primera ley fundamental de México y señaló rumbos para los primeros proyectos de gobierno.[1]

La Constitución Mexicana de 1824 había reconocido en las legislaturas de los Estados libertad para el arreglo de la educación pública en sus jurisdicciones.[2] Con la celeridad que permitían una organización incipiente, la penuria de medios y profesores y la lentitud de trámites, los gobiernos estatales fueron estableciendo centros de educación media y superior: * institutos se llamaron por lo común —como el de Jovellanos en Asturias—, para rehuir aun los nombres tradicionales de colegios o universidades, y para significar la intención de crear algo nuevo.[3] En 1824 el estado de Yucatán —ya antes de la Independencia había solicitado una universidad— decretó que su seminario conciliar de San Ildefonso se convertía en Universidad de segunda y tercera enseñanza. En 1826 el estado de Chiapas acordó la fundación de una Universidad Literaria, Nacional y Pontificia, y su instalación en el Seminario Conciliar. En Jalisco el gobernador Prisciliano Sánchez suprimió la Universidad y creó el Instituto del Estado también en 1826; y en ese mismo año Oaxaca, Chihuahua y el Estado de México establecieron sendos

[1] Sobre la influencia de la Constitución de Cádiz en los primeros proyectos educativos de México, véase: Tanck, Dorothy, "Las Cortes de Cádiz y el desarrollo de la educación en México", HM: XXIX, I (jul-sep., 1978), pp. 4-5.

[2] Talavera, Abraham, *Liberalismo y educación*. México, SEP, 1973, 2 vols. (Sepsetentas, 103, 104), vol. I, pp. 63-64.

* Las notas siguientes se refieren sobre todo a la educación media.

[3] *Cfr.* Herrejón Peredo, Carlos, *Fundación del Instituto Literario del Estado de México*, Testimonios históricos. Universidad Autónoma del Estado de México, 1978, 190 pp., pp. 26-27.

institutos. El gobierno de Zacatecas trasladó el colegio de Jerez, abierto en 1832, al de San Luis Gonzaga de Zacatecas, y lo transformó en instituto en 1837. Coahuila estableció el suyo también en 1837. En otros casos se restablecieron y adecuaron colegios que habían sido clausurados o se reformaron los que perduraban.[4]

En cuanto a los establecimientos ya existentes en la ciudad de México, el doctor José María Luis Mora relata los varios intentos de reforma que se hicieron hasta 1833.[5] Ya desde 1820, cuando era profesor del Colegio de San Ildefonso, él mismo había fundado un curso de economía política en ese colegio. En 1822 Iturbide nombró un comité para que preparase un plan de estudios que se presentaría al Congreso. Mora formó parte de este grupo y redactó una proposición de reforma para el Colegio de San Ildefonso, hoy perdida. Después de la caída de Iturbide el ministro universal Ignacio García Yllueca comisionó al doctor Mora "para que propusiese al Gobierno un plan de reforma para el Colegio de San Ildefonso, que sirviese de modelo para el nuevo arreglo de todos los establecimientos de igual naturaleza de la República". Al parecer, este segundo plan no fue elaborado, pues "Yllueca murió, y el ministerio que le sucedió, ya formalmente constituido, y que dirigían don Lucas Alamán y don Pablo de Llave, nombró una junta numerosísima para ocuparse de este asunto". La comisión, después de dos años, entregó un plan, calcado sobre el de las cortes españolas, según opinión de Mora, fantástico e impracticable. En 1830 Alamán propuso a las cámaras un plan de reforma que contemplaba la organización de la enseñanza superior por ramos independientes, la dedicación de cada uno de los colegios existentes a un ramo único, la supresión de muchas cátedras de teología y el establecimiento de ramos nuevos, la creación de una Dirección general de estudios y el establecimiento de un jardín botánico y un museo. Este proyecto encontró resistencia en las cámaras, en la Universidad y en el Colegio

[4] *Cfr.* Tanck, Dorothy, *op. cit.*, pp. 4-5; Talavera, Abraham, *op. cit.*, pp. 67-69; Staples, Anne, "Institutos científicos y literarios de México". Ponencia presentada en el *Encuentro sobre historia de la Universidad,* organizado por el Centro de Estudios sobre la Universidad. UNAM, septiembre, 1982. *Passim.* Castrejón Díez, Jaime y Marisol Pérez Lizano, *Historia de las Universidades estatales.* Domínguez González, Laura Edith, *El Instituto de Ciencias de Jalisco.* Tesis... de Licenciatura en Historia, Universidad de Guadalajara, junio de 1983.

No coinciden estos trabajos en las fechas de fundación; tal vez la discrepancia estriba en el hecho de que no se precisa en ellos si se trata de la fundación legal o de la puesta en marcha de los institutos. Me atengo al magnífico resumen de datos que proporciona Bravo Ugarte en su *Historia de México* (México, Ed. Jus, 1959), tomo III, pp. 329-361.

[5] "Revista política", pp. 109-115, en *Obras sueltas de José María Luis Mora, ciudadano mexicano,* 2a. ed., México, Editorial Porrúa, 1963 (Biblioteca Porrúa, 26).

de Santos; finalmente la salida de Alamán y el derrocamiento del presidente Bustamante dejaron este plan, como habían quedado los anteriores, sin realización.

En esto vino lo que Mora llama "revolución de 1833", "y con ella", continúa, "la Administración del señor Valentín Gómez Farías, en la que se hablaba poco pero se procuraba hacer mucho". Se instaló una Comisión del plan de estudios compuesta por Mora, Gorostiza, Quintana Roo, Rodríguez Puebla y el mismo Gómez Farías, vicepresidente en funciones. Las reformas educativas constituyeron el meollo de esta revolución y "todos los testimonios indican que, aunque nunca fue oficialmente ministro de Educación, Mora fue el arquitecto principal de los cambios".[6] Éste comenta en largos párrafos los trabajos realizados por la comisión: examen del estado que guardaban los establecimientos existentes en cuanto a educación, enseñanza y método; medidas que se acordaron: abolición de la Universidad, por "inútil, irreformable y perniciosa", y de todos los colegios, excepto el Colegio de Minería; establecimiento de la libertad de enseñanza; división de la educación superior en ramos independientes y con un establecimiento para cada uno de ellos; arreglo de la enseñanza primaria y normal; creación de una Dirección de instrucción pública; establecimiento de un museo y una biblioteca nacionales; reorganización del establecimiento de Bellas Artes.

El arreglo de la enseñanza superior por áreas y establecimientos independientes y otros elementos considerados en esta reforma, como acabamos de ver, ya se habían planteado por Alamán en 1830; Mora reconoce de mala gana este claro antecedente. Seis escuelas se formaron como consecuencia de este plan; y a todas se les dio el nombre de establecimientos, excluyendo de intento el de colegios, "para que no sirviese de precedente a efecto de reclamar el uso o abuso de las rutinas establecidas en ellos": Estudios preparatorios, que reunía "la enseñanza de todos los conductores de las ciencias" o de "todos los medios de aprender"; Estudios físicos y matemáticos; Estudios médicos; Estudios jurídicos; Estudios sagrados. El Seminario Conciliar subsistió como se hallaba, pero la Dirección de instrucción pública se reservó el derecho de vigilar que cumpliera con lo mandado por el concilio de Trento.

Mora fue nombrado Director general de instrucción pública y, además, Director del establecimiento de Estudios ideológicos y humanidades. Pero la vida de la reforma fue muy breve; Antonio López de Santa Anna, "como otro Atila de la civilización mexicana", derribó pocos meses después el edificio de la nueva educación que había empezado a levantarse. Se conservan

[6] Hale, Charles A., *El liberalismo mexicano en la época de Mora (1821-1853)*, México, Siglo Veintiuno Editores, 1972, 347 pp., p. 175.

los informes rendidos por los directores de los establecimientos al final del primer semestre de actividades. Éstos señalan grandes deficiencias, pero, en conjunto, son optimistas. El secretario de la Dirección de instrucción pública, Gorostiza, apunta que las realizaciones de los seis meses son notables, y que finalmente la enseñanza se encuentra en armonía perfecta con las instituciones políticas.[7]

En un capítulo de su *Revista Política* declara Mora que cuanto se intentó en la administración de Gómez Farías respondía a convicciones íntimas y profundas de una fracción del partido progresista, y fue obra de un plan coherente. Expone a continuación los ocho puntos de este plan. Para mi intento basta transcribir tres:

> 1º Libertad absoluta de opiniones y supresión de las leyes represivas de la prensa.
> 2º Abolición de los privilegios del clero y la milicia.
> 3º Mejora del estado moral de las clases populares por la destrucción del monopolio del clero en la educación pública; por la difusión de los medios de aprender, y la inculcación de los deberes sociales; por la formación de museos, conservatorios de artes y bibliotecas públicas; y por la creación de establecimientos para la enseñanza de la literatura clásica y la moral.[8]

Poco más de un año duró la administración de Gómez Farías. En ese breve lapso el grupo de liberales que colaboraba con él, con celeridad asombrosa, llevó a cabo una obra de transformación. En el campo de la educación los decretos y reglamentos se sucedieron vertiginosamente: se suprimieron instituciones, se formaron organismos, se crearon planteles y se pusieron a funcionar. Los planes de estudio de los nuevos establecimientos no difieren mucho de los formados en los institutos que se habían ido creando en los estados; parecen, sí, más completos; pero en todos se percibe la enorme influencia de las Cortes y la Constitución de Cádiz y de sus hombres. Por lo que mira a los establecimientos de Estudios preparatorios y de Estudios ideológicos y humanidades, hay un interés destacado por las lenguas modernas, y se advierte el afán por desprender las ciencias matemáticas y naturales del esquema tradicional de los cursos de filosofía, y por darles mayor entidad. Se destaca que el estudio de la lengua española —algunos institutos no incluyen este curso— empieza a cobrar importancia. En contra de lo establecido en algunos institutos —Jalisco y Oaxaca, por ejemplo— la lengua latina se afirma como disciplina primordial, y se

[7] *Ibid.*, pp. 178-179.
[8] Pp. 53-54.

restablece el estudio de la lengua griega. La historia profana —los institutos profesan sólo una historia eclesiástica— se reconoce como una disciplina eminentemente humanista; y la literatura, desprendida de los cursos de latinidad, es puesta en el centro de los estudios de humanidades, y su programa presta particular atención a los autores latinos.

La definición precisa del ciclo de estudios preparatorios y la creación de una escuela propia de filosofía y letras son los rasgos más conspicuos de esta reforma; pero tal vez su valor más trascendente debe buscarse en su significación política, en el intento de conformar un estado laico y soberano, libre de las tutelas y trabas del clero y otras corporaciones que disfrutaban de fueros y monopolios, y en una fe firme en el poder de la educación como liberadora del individuo y disparador del progreso.

Conviene destacar tres puntos del *Reglamento general para sistemar la instrucción pública en el Distrito Federal,* dado el 2 de junio de 1834, y que también fue obra principalmente de Mora.[9]

1. El artículo 233 establece clara y brevemente: "El estudio del idioma latino es necesario y previo a cualquier otro". De acuerdo con este principio general, se señalan dos cátedras de latinidad en el establecimiento de Estudios preparatorios (artículo 132), dos más en el de Estudios de jurisprudencia (artículo 154), y dos más, también, en el de Estudios sagrados (artículo 158).

2. El estudio del griego, que había sido muy limitado, y, prácticamente había desaparecido, se reimplanta teóricamente —la cátedra no llegó a impartirse— con un curso en el establecimiento de Estudios preparatorios (artículo 132).

3. Para el establecimiento de Estudios ideológicos y humanidades se señalan dos cursos de literatura (artículos 137 y 138), en los cuales, "se harán versiones y análisis razonados de los autores latinos, o clásicos en el idioma nacional" y "se aplicarán las teorías que constituyen el estudio de las humanidades" (artículo 140). En apartado especial se precisan los autores latinos que deberán estudiarse: "los autores latinos de que habla el artículo anterior serán: Cicerón y Tácito, Virgilio y Horacio" (artículo 141); en cuanto a "las producciones en el idioma nacional", el artículo 143 ordena simplemente que "los ejercicios... se harán a discreción del profesor".

Es claro que las cátedras de literatura eran principalmente cátedras de literatura latina; y resulta sorprendente la reducción explícita del programa a los cuatro autores señalados. La preferencia de Mora por Cicerón y Tácito es patente en sus escritos; por lo demás, Cicerón había sido uno de los principales mentores de los revolucionarios franceses y Tácito desde

[9] Talavera, *op. cit.*, "Textos, legislación y documentos", pp. 179-230.

tiempo atrás era considerado látigo de toda tiranía. En cuanto a Virgilio y Horacio, desde siempre habían encabezado el canon escolar de poetas, aunque tal vez Mora tuvo motivos diferentes para su elección.

Sin embargo, por causa del régimen federal, esta reforma se redujo a las instituciones de la ciudad de México. En el capítulo mencionado de la *Revista política* el doctor Mora muestra poco interés por las empresas de los estados, con excepción del Instituto de Jalisco, creado por el gobernador Prisciliano Sánchez en 1826. Ningún comentario hace sobre el Instituto del estado de México, en cuya creación él mismo había participado, ni sobre el de Oaxaca, que inició su vida con gran número de cátedras: derecho civil, medicina, cirugía y dibujo, entre otras. Las instituciones clericales, por supuesto, estuvieron fuera de su atención.

El Seminario de Morelia, en el estado de Michoacán, que reúne la doble descalificación de provinciano y clerical, había sido una institución de gran influjo en la preparación y desarrollo de la guerra de independencia; y por los mismos años en que el doctor Mora y el vicepresidente Gómez Farías daban forma a sus proyectos, se iniciaban en él reformas importantes y de trascendencia, y se formaban en sus aulas jóvenes que habían de tener actuación muy destacada en la vida nacional.

El Seminario Tridentino de Valladolid había sido fundado el 17 de septiembre de 1770 por el obispo don Pedro Anselmo Sánchez de Tagle, "para educación de la juventud de este obispado, y formación de ministros, que sirvan en sus iglesias". La primera piedra del edificio había sido colocada diez años antes.[10] Como el Colegio de San Nicolás, de la misma ciudad, el Seminario había alcanzado uno de los periodos de mayor brillo en las décadas anteriores a la guerra de Independencia, y como el Colegio de San Nicolás, fue vivero de insurgentes durante esa larga y cruenta contienda. "El Colegio de San Nicolás Obispo, como nuestro Seminario", dice don Clemente de Jesús Munguía, "se excedieron, digámoslo así, en sus objetos, traspasaron en gloria los términos de la previsión, y en sus épocas anteriores nos legaron con su celebridad, no la materia de una crítica miserable, sino el glorioso deber de conservar su antiguo lustre, y de mostrarnos

[10] Sobre la historia del Seminario de Morelia pueden consultarse las obras siguientes:

Munguía, Clemente de Jesús, *Memoria instructiva sobre el origen, progreso y estado actual de la enseñanza y educación secundaria en el Seminario Tridentino de Morelia.* Leída... el año de 1845. (Está incluida como apéndice en el libro que cito a continuación.)

García Alcaraz, Agustín, *La cuna ideológica de la Indepenlencia,* Morelia, Firmax Publicistas, 1971, 499 pp. (Colección Bicentenario, 3.)

Buitrón, Juan B., *El Seminario de Michoacán,* Morelia, 1940.

dignos de pertenecerle. Vano empeño sería el de borrar la memoria de tantos hombres notables, cuando los nombres históricos que más brillan en nuestros anales, figuran también en los antiguos registros de ambos establecimientos".[11]

El Seminario había sido clausurado en 1810. A un antiguo alumno, rico en bienes y virtudes, Ángel Mariano Morales y Jasso, se debió su reapertura y el primer impulso renovador: a sus expensas restableció los estudios de Derecho civil y canónico, e incorporó el Colegio a la Universidad para la colación del grado de bachiller. Además, "procuró que se introdujesen aquellas instituciones filosóficas que participaban ya un tanto del espíritu moderno".[12]

Doce años rigió el Seminario el señor Morales, hasta el de 1832, en que fue promovido al obispado de Sonora. Le sucedió, después de brevísimo rectorado de 50 días de don Miguel Menéndez, el licenciado Mariano Rivas, nombrado por el obispo Juan Cayetano Gómez de Portugal. Rivas había sido diputado al Congreso de Michoacán, era presidente de la Junta inspectora de Instrucción Pública y tomó parte muy importante en el proyecto de reapertura del Colegio de San Nicolás.

El nombramiento de Rivas fue recibido con desaprobación casi unánime, según refiere Munguía.[13] La razón principal era, al parecer, el hecho de que "habiendo pasado los años más fecundos de la vida en una población miserable, inaccesible no ya a la cultura del espíritu, sino aun a los modales que se adquieren por el trato con personas de mediana educación, la suya no podía ofrecer a la opinión pública ninguna de aquellas garantías que siempre exige, para favorecer con su voto, la colocación de ciertas personas en ciertos puestos". Otra razón de esta repulsa se debía a la franqueza misma de Rivas, quien, "incapaz de contenerse, empezó a manifestar, en sus conversaciones y en su conducta, la necesidad suma de una reforma general en el sistema de los estudios".

Once años fungió como rector; hasta 1843, en que murió. Y entonces continúa Munguía, "cuando este hombre extraordinario exhaló el último suspiro, no le faltó un solo voto; porque había reunido ya justamente el concepto y la estimación general".[14] La labor de Rivas en la rectoría fue audaz y decidida. El mejor testimonio de sus ideas y primeras realizaciones

[11] Munguía, *op. cit.*, pp. 140-1.

[12] *Ibid.*, p. 145[2].

[13] *Ibid.*, pp. 144-144[2].

[14] *Ibid.*, p. 145. Es significativo, en este sentido, el hecho, asentado por Munguía en la obra que he venido citando (p. 154, nota), de que, en el primer aniversario de la muerte de Rivas, alumnos y maestros organizaron de manera espontánea unas honras fúnebres, "cuya magnificencia se recuerda todavía con emoción".

es el informe que rindió al cerrar el segundo año escolar de su encargo en 1834.[15]

Punto de partida de sus observaciones es la convicción de que el Seminario, siendo una institución eminentemente clerical, cumplía funciones más amplias: servía de institución de enseñanza media a todo el territorio del obispado —que comprendía entonces los estados de Michoacán y Guanajuato, la mayor parte del de San Luis y buena porción del que después fue Guerrero—, y proporcionaba la carrera de abogado.

Su concepto de educación como "arte de mejorar al hombre en todo lo que tiene de perfectible" era una noción derivada del más legítimo humanismo; y la explicaba así: "educación física, educación literaria, educación moral, tal es generalmente el triple objeto de las instituciones dirigidas a formar a la juventud; en particular, el de este importante establecimiento, erigido por la munificencia, ilustración y piedad de nuestros padres, para dar a la Iglesia ministros dignos, y al Estado ciudadanos virtuosos e ilustrados".[16]

En cuanto a la parte física, es notable la preocupación que muestra Rivas por regular los alimentos, el sueño, el descanso y los esparcimientos de los seminaristas; por su salud, aseo e higiene. "Se echa de menos", dice, "un local destinado a la gimnástica; baños donde se templen los ardores del estío; y un jardín o huerta donde se fuese a respirar, en ciertas horas, el aire puro, y las exhalaciones balsámicas de las flores y frutos". "Nos falta todo", concluía con cierto tono hiperbólico, "menos el conocimiento de que aún distamos mucho del alto grado de perfección a que se ha llegado en otros países y a que incesantemente debemos aspirar".[17] En 1845 Munguía podía informar de los adelantos que desde el primer informe de Rivas se habían obrado: se habían regulado los cuatro alimentos diarios y éstos eran "de buena calidad, nutritivos, abundantes y sanos"; la limpieza y el aseo habían recibido importantes mejoras. "A este fin hay en el Colegio baños de agua tibia y agua fría, un barbero suficientemente dotado y mozos de aseo para que mantengan siempre limpias las habitaciones". La asistencia a los enfermos era "de lo mejor que puede apetecerse en un colegio". Para las horas de descanso los alumnos podían escoger una variedad de juegos y recreaciones: "no faltan por lo mismo juegos de damas, ajedrez, etcétera y se han construido volatines, boliches y otros aparatos de esta clase. Además se les permite la música y el canto, se les ha esta-

[15] Rivas, Mariano, *Alocución con que cerró el año escolar de 1834 en el Seminario Tridentino de Morelia* su rector el licenciado... Morelia, Imprenta del Estado, 1835. (Reproducida en el apéndice del libro de García Alcaraz, mencionado en la nota 10.)

[16] *Ibid.*, p. 5.

[17] *Ibid.*, p. 8.

blecido una academia de Dibujo servida por un excelente profesor, y circulan entre ellos los periódicos científicos y literarios de mejor crédito que se publican en la República... Finalmente el Colegio Seminario cuenta ya con una quinta, la mejor que presenta este lugar, donde se han reunido todas las cosas necesarias para que tengan varios ejercicios corporales y una agradable recreación".[18]

En cuanto a la parte literaria, le importa, antes que nada, hacer mexicanos de los mexicanos. Se lamenta de que algunos individuos, "deslumbrados por el resplandor que emite en su contorno la sabia Europa, han perdido aun la facultad de discernir sus propias tinieblas y se creen sabios porque lo son los ingleses, los franceses y los alemanes"; y repite un pensamiento que le es caro: "Pedro el Grande... quiso hacer al instante alemanes e ingleses, cuando era preciso hacer rusos".[19]

Rechazando por igual los extremos de "aquellos ilustrados a la moda" que "abrazan todo lo nuevo sin discernimiento", y los "sabios a la antigua" que "miran con horror todo lo que no lleva la marca de su tiempo", se propuso colocarse en el más prudente justo medio.[20] La primera reforma consistió en el establecimiento de una cátedra de lengua castellana, y en la colocación de esta asignatura en el inicio de toda la enseñanza media, como base del estudio de las otras lenguas, de la filosofía, la retórica y las ciencias. "Hay en la Gramática", explica Rivas, "algunos principios que constituyen la esencia del lenguaje... El que sabe, pues, cuántas y cuáles son las partes del discurso, sus propiedades y accidentes, sus relaciones mutuas y sus combinaciones diversas, se halla preparado para aprender todas las lenguas". Los primeros frutos de esta reforma trascendental hacen exclamar con emoción a Rivas que en el último mes de abril había resonado "por la primera vez esta aula general con las cláusulas armoniosas de Cervantes, los versos numerosos de Garcilaso, y la poesía canora del dulcísimo León".[21]

Las críticas a esta innovación debieron ser acerbas. Rivas levantó su voz indignada contra la "ignorancia mordaz [que] ha hincado su inmundo diente en esta sabia institución", y acudió a fundar su decisión en las enseñanzas de Cicerón y Quintiliano, y a buscar apoyo también en otros autores modernos.

[18] Munguía, *op. cit.*, pp. 181-183.

[19] Rivas, *op. cit.*, pp. 8-9. Este mismo pensamiento aparece en el discurso que pronunció Rivas en la instalación de la Junta inspectora de instrucción pública el 30 de mayo de 1831, publicado en *El Michoacano libre*, t. II, núms. 52 (1º de agosto de 1831, pp. 207-8); y 53 (4 de agosto de 1831, pp. 207-8; y pp. 211-2).

[20] Rivas, *op. cit.*, pp. 9 y 55.

[21] *Ibid.*, pp. 12-13.

En los cursos de latinidad suprimió la traducción y estudio de autores cristianos, antiguos y modernos —cartas de San Jerónimo, catecismo de Pío V, poema heroico de Abad, entre otros—, reduciendo estrictamente el *pensum* de estos cursos a los autores clásicos; y añadió al análisis gramatical el de contenidos. Así explica su decisión:

> El idioma latino llegó en el siglo de Augusto a una altura que los posteriores no pudieron sostener. Buscar en otra parte la pureza de las palabras, la corrección de las expresiones y la elegancia de las formas equivale a no querer hallar en la lengua de Cicerón y de Virgilio estas preciosas cualidades. Así, todo el esmero de nuestros catedráticos se ha aplicado a hacer que los jóvenes penetren el espíritu y hagan suya la inspiración de aquellos escritores.[22]

Además de Cicerón y Virgilio, se traducían, comentaban e imitaban pasajes selectos de Julio César, Salustio y Tito Livio, entre los historiadores; de Plinio entre los oradores; de Horacio, Catulo, Tibulo, Ovidio y Propercio entre los poetas; de Plauto y Terencio entre los comediógrafos; también de Fedro y de Séneca.

Los problemas de la traducción lo llevan a enlazar estrechamente el estudio del latín con el ejercicio del castellano. En ninguna asignatura exige mayor celo y sabiduría del maestro que en las de sintaxis y prosodia latinas, pues en la traducción de autores latinos y en la composición de piezas originales en latín se reúnen los conocimientos adquiridos en ambas lenguas, y sólo profesores versados en la lectura continua de los clásicos pueden orientar atinadamente a los alumnos.[23]

El estudio de la lengua griega había desaparecido en nuestro país desde antes de la independencia. Ninguno de los institutos fundados en los años 20 y 30 lo contemplaba; no existía en los seminarios de México, Puebla y Gudalajara; el plan de estudios de 1833, de Gómez Farías y Mora, asignaba, como ya señalé, un curso de griego al establecimiento de Estudios preparatorios, pero, al parecer, no llegó a impartirse.[24]

En 1833 o 34 Mariano Rivas, a sus expensas y con la colaboración del vicerrector y de los catedráticos de Derecho y Filosofía, estableció una cátedra de esta lengua. Así reflexionaba en 1834:

[22] *Ibid.*, p. 14.

[23] *Cfr.* (Rivas, Mariano), *Crisis del Colegio Seminario de Morelia correspondiente al año de 1838,* Morelia, impreso por Juan Evaristo de Oñate, en García Alcaraz, *op. cit.*, pp. 5-7.

[24] Según el plan de estudios, el griego debía impartirse en el segundo año (*cfr.* Talavera, *op. cit.*, pp. 198-9). El Presidente Santa Anna suprimió los establecimientos antes de que terminara el primero.

> ¿A quién se oculta que la Grecia fue el país clásico y original de la poesía, de la elocuencia y de casi todas las ciencias y las artes? Los latinos no fueron ciertamente más que sus imitadores y discípulos... Las naciones sabias poseen traducciones excelentes: y lo que es más, los conatos por acercarse a los modelos de la antigüedad, han producido escritores originales en casi todos los ramos de la literatura... La literatura mexicana ganará mucho con el establecimiento de nuestra cátedra de griego, que ojalá sea permanente.[25]

La cátedra se mantuvo durante el rectorado de Rivas, y se afianzó en el de Munguía; y de algún modo prohijó las que después se establecieron en el Seminario de México, en el Colegio Auxiliar de León y en el Colegio de San Nicolás, de Morelia.[26]

Una tradición inmemorial había colocado en los cursos de latinidad, como su última etapa, la cátedra de retórica. Las constituciones dadas al Seminario por su fundador en 1770, así lo habían establecido.[27] Rivas la desprendió de estos cursos, modificó su nombre y espíritu, llamándola *Cátedra de elocuencia,* cambió el texto en que se estudiaba, la puso después de los cursos de filosofía e hizo que se explicara en español y que en ella se estudiaran autores de nuestra lengua, junto a los escritores de las literaturas clásicas y modernas. Así reflexionaba sobre estas modificaciones: "Sin que preceda el estudio de la Filosofía y en particular de la Lógica, es inútil hablar a los niños de argumentación, de figuras y de métodos".[28] Después esta cátedra cambió de nombre y se llamó de *Bella Literatura,* pues no sólo se pretendía estudiar las normas de la oratoria religiosa y forense, sino abarcar el estudio de toda la literatura; y aún más, todo el arte de expresarse oralmente o por escrito.

Tres puntos abarcaba el método de este curso: explicación del texto, análisis y ejercicio práctico. Los ejercicios se hacían sobre oradores y poetas latinos principalmente, pero también sobre oradores y poetas griegos, franceses, españoles y mexicanos.[29]

[25] Rivas, *Alocución,* pp. 15-6.

[26] *Cfr.* Heredia Correa, Roberto, "Mariano Rivas, educador y humanista", en *Studia Humanitatis.* Homenaje a Rubén Bonifaz Nuño. México, Universidad Nacional Autónoma de México, 1987, p. 218, nota 37.

[27] *Erección del Pontificio y Real Colegio Seminario del Príncipe de los apóstoles el señor San Pedro y Constituciones para su gobierno* que... ha hecho... el Illmo. Sr. Dr. D. Pedro Anselmo Sánchez de Tagle..., en García Alcaraz, *op. cit.,* p. 21.

[28] Rivas, *Alocución,* p. 18.

[29] Rivas, *Crisis,* p. 10.

Esta modificación debió acarrear también críticas molestas al rector y al catedrático. Ambos defendieron y justificaron la reforma de modo satisfactorio y la cátedra se fortaleció.

La importancia que Rivas atribuía a esta disciplina, por su propia utilidad y por el influjo benéfico que ejercía en las otras asignaturas, queda explícita en la *Crisis del Seminario de Morelia,* y se comprueba con algunos hechos, ahí mismo señalados. Para ahondar en el conocimiento y la práctica de los temas del curso, se organizaban reuniones semanarias con la participación de los superiores y catedráticos del colegio, en las cuales se estudiaban y discutían puntos diversos de interés. Además, con el fin de preparar adecuadamente los actos académicos de literatura, se tenían clases extraordinarias, que a veces ocupaban la mayor parte del día.[30]

Rivas fue organizando el curso de Artes o Filosofía dentro de los esquemas del pensamiento educativo moderno, dando entidad propia a las ciencias naturales; quedó distribuido en las siguientes cátedras: una de Lógica, Metafísica y Ética; una de Matemáticas, comprensiva de la Aritmética, Álgebra, Geometría y Trigonometría; y una de Física, comprensiva de la Física, Cosmografía, Geografía y Arquitectura civil.[31]

Complemento de tales reformas fueron el enriquecimiento constante de la biblioteca general y la formación de bibliotecas especializadas, así como la organización de un gabinete de Física y demás ciencias experimentales. Y no descuidó el licenciado Rivas la elaboración o adaptación de textos acomodados al carácter de las asignaturas. Fomentó la formación de academias libres en varias disciplinas y aun la publicación de un periódico manuscrito, en que se daban a conocer los frutos sobresalientes de éstas.[32]

Y en una actitud de significación más general, "dedicóse...", comenta Munguía, "a promover de mil maneras la aplicación de la juventud":

> Infatigable era su empeño y su actividad prodigiosa sólo podía compararse con el amor tierno y verdaderamente paternal que le inspiraba la juventud...: despertóse la ambición del saber, y desde luego comenzó el señor Rivas a extender la lectura de los libros clásicos, que él mismo facilitaba de su biblioteca.[33]

[30] Pp. 9-14, *cfr.* también Munguía, Clemente, *Estudios oratorios u observaciones críticas sobre algunos discursos de los oradores clásicos antiguos y modernos precedidos de un discurso sobre la elocuencia y de algunas arengas sobre varios géneros de literatura,* Morelia, Imprenta de Ignacio Arango, 1841, p. XXXV.

[31] Munguía, *Memoria...,* pp. 106-7.

[32] *Ibid.,* p. 179.

[33] *Ibid.,* pp. 149-151.

Con legítima satisfacción informaba Rivas en su *Alocución* de 1834, que la biblioteca, antes "reducida a un cortísimo número de autores latinos, hoy posee una colección muy rica de casi todos los escritores del siglo de oro, y de varios las ediciones copiosísimas, y adornadas de interpretaciones y notas, que los sabios más distinguidos del reinado de Luis XIV trabajaron para el uso del Delfín, conforme a las ideas del señor Fenelón".[34]

A la muerte de Rivas, en 1843, fue nombrado rector Clemente de Jesús Munguía, sacerdote y abogado, quien prosiguió la obra de renovación emprendida por aquél, en la cual él mismo había sido colaborador muy cercano. Había nacido en el pueblo de los Reyes (Michoacán) el 21 de noviembre de 1810 en la familia de un comerciante modesto.[35] En este pueblo hizo sus primeros estudios. De 1824 a 1830 vivió en Zamora en casa de unos señores Robles —un comerciante y un sacerdote—, quienes lo iniciaron en el comercio y en las letras. En esta casa conoció y trató a don Ángel Mariano Morales, entonces rector del Seminario de Morelia. En 1829 sufrió arresto y condena como conspirador, por haber reclamado y demostrado irregularidades en unas elecciones de diputados. De 1830 a 1838 cursó los estudios preparatorios y de Derecho en el Seminario de Morelia. Desde 1835 fue catedrático de diversas asignaturas en este mismo colegio: Lengua castellana (1835), Bella literatura (1836), Sintaxis y Prosodia latina (1838); y paralelamente a su labor en las cátedras inició la publicación de sus primeros escritos: *Lecciones prácticas de lengua castellana* (1834), *Gramática general o aplicación del análisis a las lenguas* (1837). El 19 de mayo de 1838 se recibió de abogado; ejerció la profesión dos años y medio en Morelia y cinco meses en la ciudad de México. Se ordenó sacerdote el 16 de mayo de 1841; este mismo año se reincorporó al seminario y se hizo cargo de la cátedra de Jurisprudencia.

Fue rector de 1843 a 1850, año en que fue propuesto para obispo de Michoacán. En 1853 ocupó el cargo de presidente del Consejo de Gobierno de la República; y, a partir de la revolución de Ayutla, se vio envuelto en las luchas de la Reforma, en las cuales tuvo parte importantísima como vocero de la Iglesia. En 1861, tras un confinamiento de más de cuatro años en Coyoacán y México, salió desterrado a Europa. Para entonces su pluma

[34] Rivas, *Alocución*, p. 15.

[35] He tomado los datos biográficos de Munguía del libro siguiente: Bravo Ugarte, José, *Munguía, obispo y arzobispo de Michoacán (1810-1868). Su vida y su obra.* Homenaje en el centenario de su muerte. México, Editorial Jus, 1967, 91 pp. (México heroico, 67.) He consultado también, del mismo autor: *Historia Sucinta de Michoacán, III: Estado y departamento (1821-1962)*, México, Ed. Jus, 1964. Y además: Martínez, Miguel, *Monseñor Munguía y sus escritos, I*, México, Imprenta de José Mariano Lara, 1870.

incansable había dado a las prensas numerosos trabajos sobre derecho, filosofía, literatura y educación, así como sermones y documentos políticos y doctrinales. En 1863 el obispado de Morelia fue elevado al rango de arzobispado por el papa Pío IX, y se crearon en su territorio los obispados de Querétaro, León y Zamora. Ese mismo año regresó Munguía a México con el arzobispo Labastida, quien había sido designado miembro de la Regencia del naciente Imperio. En 1865 salió nuevamente a Europa con intención expresa, entre otros propósitos, de curarse de la vista. En 1868, el 14 de diciembre, murió casi ciego en Roma.

De la copiosa producción de Munguía una cantidad considerable de obras fueron escritas para las cátedras o tienen relación estrecha con la enseñanza. Su vida misma, desde antes de iniciarse como profesor y hasta después de haber dejado la rectoría del seminario, giró por lo común en torno a la enseñanza; y dentro de este campo la educación media o preparatoria fue objeto de sus más cuidadosas reflexiones, de las reformas más importantes que promovió y de una porción muy destacada de su labor intelectual.

Voy a explorar en tres de sus escritos que, por el tema y la ocasión, proporcionan preciosas noticias acerca de las motivaciones, propósitos y desarrollo de sus planes educativos.

La memoria instructiva sobre el origen, progresos y estado actual de la enseñanza y educación secundaria en el Seminario de Morelia (1845)[36] consta de cuatro partes: en la primera hace Munguía la evaluación de la labor del colegio desde su establecimiento en 1770 hasta su clausura, a consecuencia de la guerra de Independencia, en 1810. En la segunda reseña su historia desde su reapertura en 1819 hasta el final del rectorado de Rivas; en la tercera presenta un informe de sus años de rectorado; y en la cuarta propone un plan orgánico y completo de reforma, del cual las innovaciones implantadas hasta entonces, eran los primeros pasos.

Como Rivas, Munguía era plenamente consciente de que el Seminario que regía, además de desempeñar su función primordial de ser casa para la formación del clero de su diócesis, cumplía el cargo importantísimo de servir como colegio de enseñanza media y escuela profesional de Derecho en primer lugar para la juventud del estado de Michoacán, y, dada la influencia que mantenía entonces la jurisdicción eclesiástica, para los demás territorios de la diócesis: los estados de Guanajuato y San Luis Potosí y parte del estado de Guerrero.

Munguía había colaborado estrechamente con Rivas; y es indudable que había participado en la preparación de algunas de las reformas implantadas por éste. Los escritos que voy a comentar así lo demuestran. No hay ruptura

[36] Véase nota 10.

ni solución de continuidad entre ambos rectorados. Munguía asume las reformas de su antecesor, continúa el proceso innovador y lo lleva a término.

El curso de Elocuencia, transformado en curso de Bella Literatura, fue sin duda el fulcro de las reformas en la educación media. A esto obedeció en buena medida el establecimiento de las cátedras de lengua castellana, griego y francés y el reajuste general de las disciplinas filosóficas y científicas.

La cátedra de lengua castellana fue el cimiento. Puede advertirse fácilmente la importancia que Munguía otorga al estudio de nuestra lengua; "toda la serie de palabras", dice, "corresponde sin duda exactamente al número de las ideas que se tienen adquiridas", y por tanto las lenguas son "en todo sentido un fiel e íntegro depósito de los conocimientos humanos". El lenguaje debe considerarse no sólo como conducto de la comunicación del pensamiento, sino como el principal instrumento de que nos servimos para fijar ideas, formar juicios y ordenar raciocinios; en fin, "para zanjar los cimientos y poner la última piedra del saber". En consecuencia el estudio de la lengua no puede separarse del estudio de las doctrinas; forma con ellas un todo: "el arte de hablar con pureza y corrección es también el de pensar con propiedad y exactitud".[87]

Munguía no lo declara explícitamente, pero no sería extraño que este pensamiento tuviera su origen o, cuando menos, una de sus raíces en el preámbulo del discurso que Craso pronuncia en el inicio del libro III del *De Oratore*. Las ideas son fundamentalmente las mismas.

El Seminario de Morelia fue sin duda una de las primeras instituciones educativas de México que estableció la cátedra de Lengua castellana; y tal vez la primera que la colocó en el inicio de la educación secundaria y como enseñanza básica para el estudio de otros idiomas.

En la última parte de la *Memoria instructiva* explica Munguía su pensamiento en relación con las cualidades fundamentales que debe tener un plan de estudios:

> Un plan de estudios, en nuestro concepto debe ser completo, metódico y progresivo. Para lo primero, es necesario que abrace todos aquellos ramos que supone y exige así el carácter como el objeto del establecimiento: para lo segundo, que se facilite por su medio el más perfecto desarrollo de las facultades mentales de los alumnos, observándose la afiliación natural y

[87] *"Disertación sobre el estudio de la Lengua Castellana, compuesta para servir de introducción a una colección de trozos y piezas castellanas en prosa y en verso,* publicada en Morelia, para uso del Seminario el año de 1845", en *Obras diversas* del licenciado Clemente de Jesús Munguía, obispo de Michoacán. Segunda serie, México, Imprenta de la Voz de la Religión, 1852, 2 vols., vol. II, pp. 1-51.

> las relaciones íntimas que tienen y descubren todos estos estudios: para lo tercero, que este plan vaya en todo conforme a las exigencias filosóficas, políticas y literarias del siglo en que se vive.[38]

Este afán de unidad que se advierte en el segundo punto de su exposición, y que se manifiesta ya en las reflexiones sobre la lengua, aparece también en otro escrito contemporáneo, destinado a dar los fundamentos doctrinales de la *Memoria instructiva.* En él asienta que cualquier establecimiento educativo debe ser como un principio en acción, la variedad subordinada a un pensamiento. El carácter, número y disposición de las cátedras, los principios de la educación y toda la economía de la formación científica y moral debe mostrarse como el desenvolvimiento práctico de una verdad general.[39]

En estos *desiderata* del plan de estudios, la segunda característica, tal como el autor la enuncia, es un pensamiento que deriva directamente del que Cicerón expresa con palabras muy semejante en el discurso *Pro Archia.* Munguía había estudiado muy cuidadosamente esta oración: publicó en sus *Estudios oratorios*[40] —texto destinado a los cursos de Bella Literatura—, un amplio comentario de ella. El magisterio de Cicerón se advierte también en otros escritos tempranos; él manifiesta reiteradamente su admiración por el político, orador, educador y "filósofo" romano; conoce buen número de sus obras. Está convencido de la utilidad que su estudio tiene para la sociedad de su tiempo. No que crea que las ideas del "más prudente de los antiguos filósofos" puedan tener aplicación inmediata e indiscriminada, sino que constituyen lecciones de prudencia, oportunidad y perfección. Añade más adelante, abundando en la idea ciceroniana, que el aumento de las disciplinas que han de estudiarse, debe aportar ahorro de tiempo, y debe facilitar el conocimiento de esas relaciones que unen a todas las ciencias. Y concluye su razonamiento haciendo un juicio de la enseñanza tradicional de los colegios:

> El verdadero *statu quo* de nuestros colegios ha consistido, más bien que en el carácter de las doctrinas, en ese aislamiento antiguo en que se han

[38] P. 479.

[39] "Los principios de la Iglesia Católica comparados con los de las escuelas racionalistas, en sus aplicaciones a la enseñanza y educación pública, y en sus relaciones con los progresos de las ciencias, de las letras y de las artes, la mejora de las costumbres y la perfección de la sociedad", en *Obras sueltas,* del licenciado Clemente Munguía, tomo tercero, Morelia, Imprenta de Ignacio Arango, 1847, pp. 1-148.

[40] Munguía, Clemente, *Estudios oratorios u observaciones críticas sobre algunos discursos de los oradores clásicos antiguos y modernos precedidos de un discurso sobre la elocuencia y de algunas arengas sobre varios géneros de Literatura.* Morelia, Imprenta de Ignacio Arango, 1941, LXXIV + 251 pp.

querido mantener, a despecho de la filosofía, muchos de los diversos ramos del saber.[41]

Expone a continuación brevemente las líneas generales del plan de estudios que propone, apuntando cómo las asignaturas se reagruparían en siete cátedras, cuyo orden obedecería a una estricta seriación en cuya cúspide se colocarían los estudios literarios. Señala la necesidad de que se elaboren textos adecuados a las nuevas cátedras y al nuevo método de estudios. Explica cómo la ordenación atinada de las asignaturas debe facilitar el progreso de los estudiantes y, descubriéndoles estas relaciones y parentescos, hacerlos pasar de unas disciplinas a otras, de las lenguas al lenguaje del cálculo, del cálculo a la lógica, etcétera. De este modo los jóvenes que hubieren cursado estos estudios lograrán un manejo cabal de los idiomas castellano, francés, latino y griego; poseerán mediana información acerca de la geografía, de la cronología y de la historia; estarán suficientemente instruidos en los principios elementales del cálculo, de la ideología, de la lógica y de la física; tendrán nociones suficientes de astronomía y geología; y sus ideas sobre la filosofía moral serán más firmes y positivas; y finalmente sus estudios literarios constituirán "el magnífico resumen de los conocimientos que acabamos de indicar", verificado por el análisis, fecundado por la observación y ennoblecido por el gusto y la práctica de los principios verdaderos de la literatura.[42]

Pero la función de los estudios literarios no es solamente la de ser un resumen, "un magnífico resumen", de los conocimientos adquiridos según el curriculum que se propone. En una de las partes anteriores de la *Memoria instructiva* Munguía justifica la creación del *Curso mayor de bella literatura,* junto al *Curso menor* que ya existía, y señala motivaciones y contenido:

> Siendo este estudio el que abraza sin duda mayor número de relaciones, porque al arte de hablar debe referirse cuanto pertenece a la exposición de nuestras ideas, se aprovecha el tiempo de los seis meses dedicados al *curso menor* para que los alumnos recuerden y relacionen mejor los principios de los idiomas que han aprendido, la Gramática general, la Lógica, Metafísica y Ética, las Matemáticas y la Física. . .
>
> En este *curso mayor* se extiende la instrucción a todos los géneros, se estudia la poética y se recorren los principios de la crítica. Debe leerse la historia de la literatura, para conocer siquiera de este modo a los grandes hombres que han ilustrado la carrera de las ciencias y de las letras. Deben hacerse ensayos de crítica, comparaciones oportunas, imitaciones frecuentes, algunas composiciones originales, y todo aquello que prepara el discurso, la

[41] *Memoria instructiva,* p. 488.
[42] *Ibid.*

imaginación y el sentimiento de los jóvenes para que puedan emprender con provecho la metódica lectura de los clásicos antiguos y modernos.[43]

Sentado, pues, el principio ciceroniano de que todos los conocimientos que miran al desarrollo integral del hombre se unen entre sí por vínculos y parentescos, al reconocer en el curso de Bella literatura la disciplina que abraza mayor número de relaciones, Munguía coloca este curso en el centro del plan de estudios. Para evitar reiteraciones, remite a los razonamientos que había expuesto en su *Discurso sobre el establecimiento de la cátedra de Bella literatura en el Seminario de Morelia,* pronunciado en 1840 y publicado en sus *Estudios oratorios.*[44] Consta este discurso de dos partes: en la primera el autor justifica la necesidad del establecimiento de dicha cátedra por la extensión de su materia y por la utilidad general de su estudio, y hace énfasis en la importancia que tiene para los clérigos. En la segunda explica el método que se sigue en el desarrollo del curso, analiza y critica el texto básico que se ha seguido —*Arte de hablar en prosa y verso,* de Gómez Hermosillo— y menciona los autores que se han estudiado. Debe notarse que junto a los autores griegos, latinos y franceses, se estudiaban los de lengua española, y se incluían obras de la naciente literatura mexicana: Fray Manuel de Navarrete, Francisco Manuel Sánchez de Tagle, José María Heredia, José Joaquín Pesado.

Desde el principio del discurso Munguía califica la cátedra de Bella literatura como "centro de unidad para todos los estudios",[45] y se refiere a su contenido con la fórmula "arte de hablar",[46] de sabor y amplitud ciceronianos. Saca del aula este "arte de hablar" y ensancha su campo hasta cubrir todo el ámbito de la vida cultural, describiendo sus vínculos con las demás ciencias y artes. Generaliza estas relaciones de tal suerte que casi las identifica con la forma de unión que existe entre los conocimientos y su exposición paralela y próxima a la que ya antes había estblecido entre las ideas y el lenguaje:

El arte de hablar en toda su extensión abraza todas las composiciones literarias, da reglas comunes a la poesía y a la prosa... El poeta y el orador no han menester de cultivarle más que el historiador y el filósofo; y así como todas las ciencias y las artes pagan su contingente a la elocuencia, ésta se esmera también en indemnizarlas a todas, haciendo fácil la exposi-

[43] *Ibid.,* pp. 439-40.
[44] *Cfr.* nota 5.
[45] P. V.
[46] P. VI.

> ción de sus principios, generalizando el interés de sus resultados y extendiendo de mil maneras el número de sus atractivos.[47]

Y abunda en sus reflexiones, presentándonos el amplio campo de aplicación que tiene el arte de hablar en la vida ordinaria de los hombres:

> No hay circunstancia de la vida pública, en que no sea del mayor interés el uso de la palabra; y ninguna época ha sido extraña ni a los atractivos de la poesía ni a la acción poderosa de la elocuencia ni a los documentos de la historia ni a la exposición sistemática y racional de las doctrinas. Y aun el individuo medio, gracias a este estudio, podrá ordenar sus ideas, organizar sus conocimientos, formarse un gusto seguro y escribir con claridad, fuerza y elegancia.[48]

En la segunda parte del *Discurso* refiere que la primera innovación que se hizo para esta cátedra durante el rectorado de Rivas, consistió, como ya apunté antes, en desprenderla de los cursos de latinidad y colocarla después de los de filosofía. Señalé asimismo que esta reforma había sido objeto de críticas adversas. Así contestó Munguía, quien era entonces su primer catedrático:

> ¿No tiene cierto carácter de ridículo destinar el tiempo de la gramática para el estudio de la bella literatura? [. . .] No pensaba de esta manera el juicioso Quintiliano [. . .] que en una parte de sus *Instituciones* manifiesta que entre la Gramática y la Retórica deben mediar cierta clase de conocimientos científicos [. . .] No hemos hecho sino escuchar y obedecer una voz respetable que se hizo oír en el universo literario más ha de diez y ocho siglos.[49]

En realidad Munguía escuchó y obedeció no sólo la voz de Quintiliano, sino la de Cicerón y Tácito, pues dos de las ideas motrices de la reforma que promovieron el señor Rivas y él mismo, parten de la formulación ciceroniana de los conceptos de *humanitas* y *orator*, que Tácito discutió en el *Diálogo sobre los oradores*, y Quintiniano recogió y dispuso convenientemente para la enseñanza en las *Instituciones oratorias*. Su plan de estudios respondía a las necesidades reales de una institución dedicada, por una parte, a la formación de los clérigos y abogados, y por otra, a la preparación de todo tipo de profesionistas. Conjugando las teorías modernas de la literatura, el lenguaje y la educación con aquellas viejas doctrinas, Munguía reivindica para los autores clásicos un magisterio cuyas enseñanzas deben recobrarse en sus fuentes para que sigan siendo alimento sano de nuestra cultura.

[47] P. XV.
[48] P. XXIII.
[49] *Ibid.*, p. XXXV.

OCHO MODERNISTAS MEXICANOS ANTE EL CLASICISMO

(De Díaz Mirón a José Juan Tablada)

Tarsicio HERRERA ZAPIÉN
IIF-UNAM

SUMARIO DE CONTENIDOS: 1. *La vena horaciana y virgiliana de Díaz Mirón.* 1.1. *Títulos y temas horacianos.* 1.2. *Títulos virgilianos en Díaz Mirón.* 1.3. *Léxico latinizante de Salvador.* 2. Manuel José Othón *ante los vates gemelos.* 2.1. *Citas virgilianas en Othón.* 2.2. *Citas horacianas en Manuel José.* 2.3. *Títulos latinos y léxico latinizante en Othón.* 3. *El exquisito Manuel Gutiérrez Nájera.* 3.1. *Horacio, dios tutelar de Gutiérrez Nájera.* 3.2. *Toques catulianos y virgilianos en Manuel.* 3.3. *Títulos y vocablos latinos en Manuel.* 4. *Huellas horacianas en Luis G. Urbina.* 5. *Amado Nervo, el vate latinizador.* 5.1. *Nervo, latinizador.* 5.2. *Nervo, horaciano.* 5.3. *Atisbos de Virgilio y de Ovidio en Nervo.* 6. *Ramón López Velarde, más horaciano que virgiliano.* 6.1. *Horacianismo de López Velarde.* 6.2. *Virgilianismo de Ramón López Velarde.* 6.3. *Vocabulario latino de López Velarde.* 7. *Enrique González Martínez y su personal horacianismo.* 7.1. *El Horacio de González Martínez.* 7.2. *El Virgilio del "hombre del búho".* 7.3. *Títulos y léxico latino en G. Martínez.* 8. *José Juan Tablada, del modernismo al vanguardismo.* 8.1. *Caleidoscopio clásico de Tablada.* 8.2. *El léxico grecorromano de Tablada.*

A la palabra "Modernismo" le ha pasado en literatura lo que al término "Impresionismo" en pintura. Al principio se las usaba para censurar obras frívolas e insustanciales, y acabaron significando tendencias fundamentales en la estética, y fecundas en la creación artística.

Es el propio Rubén Darío, corifeo supremo de esta tendencia más que escuela, quien declara en 1890 acerca de "el espíritu nuevo que hoy anima a un pequeño pero triunfante y soberbio grupo de escritores y poetas de la América Española: el modernismo. La elevación... la libertad, el vuelo... en la prosa; y la novedad en la poesía: dar color y vida y aire y flexibilidad al antiguo verso que sufría anquilosis entre tomados moldes de hierro".[1]

[1] Toda la información general sobre el modernismo véase en Max Henríquez Ureña, *Breve historia del modernismo*, México, Fondo de Cultura Económica, 1954, pp. 501 y ss.

Ya era un acto de valentía de Rubén Darío hacer suya la denominación de modernista, cuando la generación española de 1898 solía llamar modernista a todo lo deficiente y gregario y superficial que vieran las letras latinoamericanas entre 1880 y 1920, y excelente sólo lo florecido en España.

Entre los hispanos que empiezan a apreciar la grandeza de la poesía hispanoamericana finisecular se cuenta Juan Ramón Jiménez, quien reconocía entre los poetas hispanoamericanos originales a Rubén Darío el nicaragüense (1867-1916) y a Leopoldo Lugones el argentino (1874- 1938), así como a José Asunción Silva, a Julián del Casal, a Guillermo Valencia, a Manuel González Prada y a Ricardo Jaimes Freyre, además de los mexicanos Salvador Díaz Mirón, Manuel Gutiérrez Nájera, Amado Nervo y José Juan Tablada.

A la vertiente clasicista de estos cuatro poetas mexicanos que ya a fines del siglo XIX eran apreciados en España, dedico este ensayo, que contiene también una síntesis del humanismo en sus contemporáneos inmortales Manuel José Othón, y Luis G. Urbina, así como de sus sucesores inmediatos Ramón López Velarde y Enrique González Martínez.

No nos preocupa el hecho de que Othón rechazara el aspecto más frívolo del modernismo, tal como lo hacía Díaz Mirón e incluso González Martínez. Lo que nos interesa aquí es el culto que todos ellos rindieron al clasicismo. Son los poetas que Max Henríquez Ureña considera los ocho modernistas mayores de México.

1. *La vena horaciana y virgiliana de Díaz Mirón* (1853-1928)

Salvador Díaz Mirón ha sido denominado "el más horaciano de nuestros poetas".[2] Y allí mismo se reitera que la serie de elogios y de censuras que se han hecho a Horacio o a Díaz Mirón, puede ser aplicada indistintamente a uno y a otro: "difícil concisión", "brillantez", "rebuscamiento de la expresión justa", "impasibilidad".

1.1. *Títulos y temas horacianos*

Una de las poesías más célebres de Salvador Díaz Mirón es la oda en liras salmantinas titulada horacianamente *Beatus ille,* y su estrofa inicial refleja claramente la inicial del Épodo II de Horacio en estos términos:

> ¡Oh paz agreste! ¡cuánto
> a quien se acoge a ti brindas provecho!

[2] Gabriel Méndez Plancarte, *Horacio en México,* México, UNAM, 1937, p. 223.

Con qué divino encanto / llenas de olvido el pecho
¡ay! a fatigas y a dolores hecho...

La oda *Requiescat in pace* del mismo Díaz Mirón reitera el tópico del retiro rústico:

¡Oh tímido y profundo
espíritu *que siempre huiste* el ruido
y la pompa *del mundo*!

El tema del *Odi profanum vulgus et arceo* (*Oda* III, 1) es también uno de los más gustados por Díaz Mirón:

...y *en medio de la* sorda y *estulta masa*
mi corazón percibe, sueña y presume ("Música fúnebre").

Por eso cantó el mismo poeta:

¡*Odio* al burgués y desestimo *al paria*! ("Respuesta").

El viril tema del *Iustum et tenacem propositi virum* (*Oda* III, 3) destaca en las "Espinelas" de Díaz Mirón:

Yo, con la frente muy alta, / cual retando al rayo a herirme,
soportaré sin rendirme / la tempestad que me asalta.

Y el tópico opuesto del

decidunt turres feriuntque summos
fulgura montes (*Oda* II, 10)

es frecuente en Salvador. La poesía juvenil "Víctor Hugo" lo reconstruye de cerca:

El rayo que fulmina / todo lo que se empina
sobre este bajo y miserable suelo,
espíritu y volcán, torre y encina.

Y es tema que reaparece en "Dones fatídicos", en "El muerto" y en "Respuesta".

Hasta incisos tan horacianos como el

Siderum regina *bicornis* audi, / *Luna,* puellas

del *Carmen saeculare,* aparecen textualmente en Salvador:

> El manco en un rincón gime y ayuna,
> y, digno de pisar *bicorne luna,*
> encórvase a escribir en hambre y duelo ("El ingenioso Hidalgo").

Y el inconfundible verso final de la *Oda* I, 1:

> *sublimi feriam sidera vertice,*

se refleja en el "Víctor Hugo" de Díaz Mirón:

> ¡Oh soñador excelso! yo te he visto
> *tocar el cielo...*
> Tu genio, semejante a un *meteoro...*

Y el tan imitado *Non omnis moriar* de la *Oda* III, 30 de Horacio, tiene esta resonancia en el *Excelsior* de Salvador:

> Aún sé cantar, y *en versos* que perduren
> *publicaré a los siglos* mi venganza.

1.2. *Títulos virgilianos en Díaz Mirón*

En don Salvador se hermanaban Horacio y Virgilio: no en vano aquél califica de *meae dimidium animae* a éste.

Por ello en la oda que Salvador tituló horacianamente *Beatus ille,* declara que una

> *Égloga virgiliana* / abre y radica en tu heredad el seno.

Luego, el *Ab Iove principium, Musae* (de la *Bucól.* I, 60) se refleja en la "Oda mínima" de Díaz Mirón:

> *Primero Jove,* y en seguida el arte...

Pero lo que encuentro más virgiliano en Salvador son los títulos de poesías tales como *Venit Hesperus,* tomado del final de la *Bucól.* X del mantuano.

Y el *Date lilia,* del libro VI, v. 883, de la *Eneida.*

E incluso el título *Umbra* que, aun siendo una voz que han usado también otros poetas como Horacio y Ovidio, es frecuente en los tres libros de Virgilio, e incluso es el vocablo final de la *Eneida.*

Otros títulos latinos de Díaz Mirón suelen pertenecer a la tradición medieval: *Sursum!, Requiescat in pace, Redemptio, Ecce homo, In hoc signo.*

Otros títulos son de ambiente indeterminado: *Excelsior, Avernus, Nox.*

Es curioso que el uso majestuoso de títulos latinos, que abundan en el patriarca romántico Víctor Hugo, haya pasado triunfalmente a los grandes modernistas Gutiérrez Nájera, Julián del Casal, Rubén Darío y Amado Nervo, además del horaciano Salvador Díaz Mirón.

1.3. *Léxico latinizante de Salvador*

Son muy de Díaz Mirón nombres latinizantes como: píxide, régulo, prora, múrice, mácula, testa, elación, dombo, acritud, ponto y piélago.

También son muy suyos, adjetivos como: garrulador, combusto, aurino, urente, poluto, pravo, estulto, parnáside, indemne, rubro, flavo.

Y Salvador es un gran creador de verbos latinizantes como: undular, coruscar, efundir, ludir, irisar, plañir, iriar, argentar. Y ciertos participios, ya activos, ya pasivos, los usa en el sentido latino: cinto, inocente, inculto, pinto.

2. *Manuel José Othón* (1858-1906) *ante los vates gemelos*

Decididamente se ha calificado a Manuel José Othón como un vate virgiliano. Jesús Urueta declaraba a Virgilio "maestro y guía" del enorme vate de los *Poemas rústicos*. De Virgilio tiene Othón —escribió Alfonso Reyes— "la afición al campo, el don de lágrimas y el profundo clamor humano".[3]

2.1. *Citas virgilianas en Othón*

Los *Poemas rústicos* tienen un epígrafe de Virgilio en cuatro hexámetros:

Et me fecere poetam
Pierides sunt et mihi carmina; me quoque dicunt, etc... (*Bucól.* IX).

En la *Buc.* II de Virgilio encontró el infame don Sixto del cuento de Othón "El pastor Coridón", sus parodias para la *Crudelis Alexa.*

"Bajo el haya de Títiro florida" que cantó Virgilio, ansía reposar el vate de *Procul negotiis.*

Todo esto ya lo anotaba don Gabriel.

Pero yo he encontrado otras varias citas.

En "El ruiseñor", es virgiliano (de la *Bucól.* I, 2) el endecasílabo:

[3] Citados en *Horacio en México,* cit., p. 218.

que Pan modula en la *silvestre avena.*

Y las atronadoras aliteraciones de Virgilio en la *Eneida* I, 53 y 80:

Luctantes ventos tempestatesque sonoras

reaparecen en el soneto "La campana" de Othón:

Y al tremendo tronar de los torrentes
en pavorosa tempestad, respondo...

Luego, en la *Oda en la Inauguración del Teatro de la Paz,*[4] Othón tradujo opulentamente el célebre dístico:

Iam redit et Virgo, redeunt Saturnia regna,
iam nova progenies caelo demittitur alto (*Bucól.* IV, 6 s).

Esta es la gloriosa paráfrasis de Othón:

Ya vienen otros siglos y con ellos
baja del cielo la divina Astrea.
Vuelven ya los imperios de Saturno
y a consolar nuestros acerbos males
desciende del Olimpo la sagrada
generación de dioses inmortales.

Es sabido que el vate potosino leía con fruición al inspirado Joaquín Arcadio Pagaza.[5] De allí que esta paráfrasis virgiliana pueda interpretarse, a mi juicio, como un homenaje de Othón al Pagaza traductor de clásicos, además del que hemos comprobado le rindió al Pagaza poeta bucólico.[6]

2.2. *Citas horacianas en Manuel José*

Pese a todo eso, he descubierto que Othón, además de ser virgiliano, es muy horaciano.

Es tal el poema que Othón tituló con el giro del Épodo II de Horacio, *Procul negotiis.* Pero, además, he observado que tomó de allí mismo el arranque de su "Himno de los bosques":

[4] En M. J. Othón, *Poesías completas,* Recopilación, prólogo y notas de Joaquín A. Peñalosa. Editorial Jus, México, 1974, pp. 408 a 411. Oda de 1894.

[5] M. J. Othón, "El padre Pagaza", en *La república literaria,* Guadalajara, Jal., México, 1890, pp. 539-542.

[6] Ver T. Herrera Z., *J. A. Pagaza, clasicista y precursor del Idilio salvaje.* Inst. Mexiquense de Cultura, Toluca, México, 1990.

En este sosegado *apartamiento,*
lejos de cortesanas ambiciones,
libre curso dejando al pensamiento,
quiero escuchar suspiros y canciones.

Y cuando Othón dedica su soneto "A un traductor de Horacio" (Ambrosio Ramírez), ¿acaso no viene del *Urit me Glycerae nitor* (*Oda* I, 19) el verso inicial?:

Ya de Gliceris la mirada ardiente...

Recuérdese, luego, el endecasílabo de Horacio:

Cingentem viridi tempora pampino (*Oda* III, 25 *in fine*).

Y piénsese si no es su calco el endecasílabo del mismo soneto de Othón:

Coronada de pámpanos tu frente.

Es el mismo verso horaciano que Gutiérrez Nájera vertía en su *Epístola a Justo Sierra:*

Y de pámpano y yedra coronado.

Además, una variante manuscrita del mismo soneto de Othón termina evocando el Épodo XVI de Horacio:

¡El *Altera iam teritur* se escuche!

Para la poesía "Nostálgica", Othón evoca la *Pallida Mors* de *Oda* I, 4 cuando canta:

¡Y yo quiero la muerte triste y pálida!

Y poco después recuerda el dístico latino de Horacio:

Te triste lignum, te caducum
in domini caput immerentis (Oda III, 13),

para asimilarlo en este dístico castellano:

Quiero morir allá: que me triture
el cráneo un golpe de tus fuertes ramas.

Horacio temía a la muerte pálida bajo las ramas de un árbol que caía; por el contrario, Othón deliberadamente "quiere la muerte triste y pálida" bajo la rama desgajada de algún árbol.

Ya fuera para muerte o para gloria lírica, Manuel José pensaba mucho en Horacio. Si el romano cantó:

Sublimi feriam sidera vertice (*Oda* I, 1 *in fine*)

el potosino cantará en su soneto "Las estrellas":

¡y las humanas *frentes* son *estrellas*!

Inclusive, dicho verso de Othón debe de haber inspirado a Federico Escobedo su traducción del citado verso de Horacio en estos términos:

Tocaré entonces con mi alta frente
la *frente* misma de las *estrellas.*

Es dato bien sabido que Manuel José tomó de la oda *Iustum et tenacem* (III, 8) su poesía *In terra pax:*

Yo, como el gran poeta, ante el despojo
del hombre de virtud sencillo y *fuerte*...

Está claro que de allí mismo deriva la *Elegía en la muerte de Rafael Ángel de la Peña:*

Fue *el varón fortunado de alta frente*...
...y *desprecia el relámpago* y el trueno...

Lo que nadie había dicho antes que nosotros[7] es que la citada *Oda en la inauguración del Teatro de la Paz,* además de imitar a Pagaza en sus versiones parafrásticas de Virgilio, también lo imita en una amplia paráfrasis del *Carmen saeculare.*

Allí, una estrofa de Manuel José trata de Ceres, de Júpiter y de las espigas, todo lo cual ocupa los versos 29 a 32 del *Carmen.* Otra, va parodiando los versos 45 a 48 del mismo *Canto secular.*

Y, antes de la sección final en la que dice expresamente

[7] Ver T. Herrera Z., *M. J. Othón ante Horacio y Virgilio, Nova Tellus,* IV, 1986, pp. 147-179. También en T. Herrera Z., *México exalta y censura a Horacio,* UNAM, 1990.

los *seculares cantos* entonamos,

Othón procede a parafrasear esta estrofa del *Carmen saeculare:*

Iam *Fides* et *Pax* et *Honos Pudorque*
priscus et neglecta redire *Virtus*
audet, apparetque beata pleno
Copia cornu.

Y la paráfrasis de Othón, en el estilo del primer Pagaza, ocupa esta suntuosa estancia:

que la tierra
sintió otra vez la celestial pisada
con que la hollara *la virtud, tornando*
el honor y *la fe* con *la pureza;*

y la *abundancia* derramó en tu suelo
su generoso *cuerno,* y viose en tanto,
a los ecos triunfales de tu canto,
abrazada la tierra con el cielo.

2.3. *Títulos latinos y léxico latinizante en Othón*

Pocos pero selectos son los títulos latinos de poemas en Manuel José. *Cineraria, Morituri te salutant, Surgite, Pulcherrima dea, Meridies, Noctifer, Angelus Domini, Frons in mare, Intempesta nox, Lumen, In terra pax, Procul negotiis, Rosa mystica, Vis et vir, Flos-mors, In excelsis.* Varios, como puede suponerse, los aprendió en el Seminario de San Luis.

El vocabulario latinizante de Manuel José Othón incluye nombres como loriga, sistro, umbra, cauda, y combinados en sonoras unidades poéticas como en "alígera caterva", "parvas blondas" y "crústula rugada".

Los adjetivos latinizantes de Othón son éstos: ignipotente, gárrulo y garrulador, proceloso, trépido, flavo, occiduo, pudibundo, présago, ignífero, glauco, pávido y urente.

Verbos pintorescamente latinizantes son en Othón: ulular, undular, adunar, acervar, exuberar, coruscar y melificar.

3. *El exquisito Manuel Gutiérrez Nájera* (1859-1895)

Pocos poetas mexicanos han atraído tan nutrido coro de admiradores como Gutiérrez Nájera. Sus poemas son colocados con frecuencia entre

los más memorables de su lengua, y sus versos entre los más armoniosos.

Él aprendió elegancias de estilo en sus lecturas francesas, y esa clase de lecturas es peculiar del modernismo latinoamericano. Pero sus amados autores franceses (Musset, Coppée, Nerval) le enseñaron a usar temas latinos y vocablos latinizantes. Y de Víctor Hugo aprendió el uso de títulos latinos en sus poemas.

3.1. *Horacio, dios tutelar de Gutiérrez Nájera*

En *Pax animae* refleja Manuel el inevitable *Carpe diem,* cuando canta versos como éstos:

> Corta las flores mientras haya flores,
> perdona las espinas a las rosas...

Cuando Vicente Riva Palacio emprende un viaje, la nave que lo lleva necesita ser confiada por Manuel, horacianamente (*Oda* I, 3), a Neptuno, "señor del potente, velívolo mar":

> A ti confiamos preciado tesoro;
> enfrena los vientos, ¡las olas detén!

Lee Gutiérrez Nájera la epístola de Justo Sierra al autor de los *Murmurios de la selva,* de Joaquín Arcadio Pagaza, y escribe una "Epístola a Justo Sierra", cantándole así al vate:

> ...el alma del poeta...
> En él Virgilio, cual un dios, habita
> y cuando a Horacio sonriendo llama,
> Horacio acude a la sagrada cita.

Manuel tiene dicho poema "A Justo Sierra", nutrido de ecos horacianos. Allí evoca el *Vivitur parvo bene* (*Od.* II, 16):

> Si *en pobre choza,* de quietud asilo,/ *vive en paz* con la vida...

Y la matina abeja de la *Oda* IV, 2 se refleja al lado de la fuente de Bandusia de la III, 13, en esta estrofa de Manuel:

> ...de Blandusia en el cerrado huerto
> abeja de oro entre los mirtos sea.

Quien lee este endecasílabo de Manuel:

Él con las ninfas y las Gracias juega,

evoca al punto el *Iunctaeque Nymphis Gratiae decentes,* de la *Oda,* IV, 7.

Odas breves, de Gutiérrez Nájera, es uno de los álbumes más horacianos de la lírica occidental. Allí, si Manuel canta "A Hidalgo", le advierte que su propia lira voluptuosa

rehúsa / la pindárica lira.

Y la oda "A un amigo" se cierra mientras

...enfurecidos, a las blancas *ninfas*
los sátiros caprípedos persiguen.

¿Quién no recuerda aquí el

Nymphasque.../ capripedm satyrorum acutas, de la Oda II, 19?

Luego, el endecasílabo de Manuel:

Atan las Gracias tu virgínea zona,

me recuerda el *solutis Gratiae zonis* de la *Oda* I, 30.

Y la oda de Horacio a la desdeñosa Barina (II, 8) va siendo imitada ágilmente por Gutiérrez Nájera en tres pasajes de su oda "A Kámer", la cual termina en la misma vivencia que la citada de Horacio:

Nada a tu gloria falta: ni poetas
que halaguen blandamente tus oídos,
ni el doliente clamor de los vencidos
que a tu carro magnífico sujetas.

El *Odi profanum vulgus et arceo.../ Favete linguis* (III, 1), es claramente evocado por Manuel en "¡Bacante!":

¡Menosprecia las iras *vocingleras / de la turba* plebeya!

Por su parte, el *Quis multa gracilis* (I, 5) de Horacio, termina ofreciendo sus *vestimenta maris deo.*

Del mismo modo, la oda XII de Manuel "A Lidia" pide que los dioses no permitan "que deponga / las armas en tu altar".

Una idea muy peculiar de Horacio es la del *Quis post vina* (I, 18), donde el venusino proclama que el vino hace olvidar los dolores, y evocar a Baco y a Venus. Pues la oda "A Dionisos" de Manuel, va siguiendo de cerca a Horacio:

> Nada mejor que el vino...
> a su poder supremo
> huyen despavoridos los dolores;
> Venus propicia nuestra voz escucha...

Cierra las *Odas breves* de Gutiérrez Nájera la célebre oda *Non omnis moriar* ("No moriré del todo, amiga mía"). Nuestro vate la coloca al final del libro, también imitando a Horacio, quien situó el *Exegi monumentum* (donde se lee el *Non omnis moriar*) como final del libro III de sus odas, que él esperaba que fuera el último.

3.2. *Toques catulianos y virgilianos de Manuel*

Catulo parodiaba un famoso poema de Safo, en su carmen LI. Allí se sitúa el pasaje *Nam simul te, / Lesbia, aspexi...* que he visto también imitado en *Nôtre Dame de Paris* de Víctor Hugo, cuando Frollo ve a Esmeralda correr hacia el capitán Febo.

Gutiérrez Nájera revive esa estrofa en "Jamás la forma":

> Tu forma veo...
> El alma entonces de placer expira,
> la boca tiembla, el seno se levanta,
> tus ropas huyen... y la tierra gira,
> ¡oh Venus inmortal! bajo tu planta.

Y el famoso carmen V de Catulo: *Vivamus, mea Lesbia, et amemus / rumoresque...* también inspira a Manuel para cantarle "A una tímida":

> Tus ímpetus no acorte / el miedo de pasar por casquivana,
> pues el que más te exhorte, / como los otros, morirá mañana.

Inclusive la bacanal del carmen LXIV, 252 ss., de Catulo, pasa por extenso a la oda breve "Bacante" del mexicano.

Gutiérrez Nájera no suele evocar a Virgilio. Sin embargo su poesía "Umbría" es una síntesis de los diversos aspectos que la sombra va revistiendo en las obras de Virgilio: amable en las *Bucólicas*, sólido en las *Geórgicas*, y terrible en la *Eneida*:.

A la hora de la siesta
¡cuán apacible es la sombra!...

Cuando la tarde se muere
¡qué buena amiga es la sombra!...

Para quien desgracias teme
¡qué mala amiga es la sombra!...
Es la hermana de la muerte,
la falaz encubridora...

¡Las otras son luz dormida...
pero ésta sí que es la sombra!

Son los tres aspectos de la sombra que ya analicé en un ensayo sobre el sinfonismo de Virgilio.[8]

Y en "La misa de las flores", Gutiérrez Nájera usa como epígrafe este dístico de Víctor Hugo:

Que fais-tu-là? me dit Virgile.
Maître, je mets Pégase au vent.

En "Para el álbum de una hermosa" leemos: "¿Fue acaso / en un lienzo de Rubens? ¿En Virgilio?" Y es también muy virgiliano Manuel en versos de *Tristissima nox,* como: "Con sus alas de bronce el sueño baja" (*Eneida,* VIII, 369).

3.3. *Títulos y vocablos latinos en Manuel*

Manuel Gutiérrez Nájera, el poeta de la ciudad de México como cuna y como tema, estudió latín con el futuro arzobispo don Próspero María Alarcón. Gracias a ese estudio, pudo crear títulos latinos como los horacianos *Non omnis moriar* y *Pax animae,* además de *Tristissima nox, Ignota dea, Fiat voluntas, In memoriam, Resurrexit!, Ultima necat,* y del romántico *Sicut nubes, quasi navis, velut umbra.*

Los nombres clásicos en Manuel suelen ser de origen griego: Erígone, Apolo Esmínteo o Musagetes, Hefesto, Anakreón, Myrtis, Hécate, Hamadríada, canéfora, plérides.

Sus adjetivos, en cambio, son decididamente latinizantes: exúbero, fremente, velívolo, caprípedo, tetro, undívago, lucífugo, murrino, ignaro, cerúleo, alígero, ebúrneo, septicorde, tiburiano. Y son helénicos, adjetivos como nictálope, cipria y cipriana, idalia.

[8] T. Herrera Z., "Los motivos conductores sinfónicos de la *Eneida*", *Nova Tellus* I, UNAM, 1983, pp. 139-153.

4. *Huellas horacianas en Luis G. Urbina* (1868-1934)

Representa Luis G. Urbina la prolongación de la nota romántica dentro del modernismo de 1880 en adelante, pero es luego la prolongación de la elegancia modernista cuando ya triunfa la generación de los "Contemporáneos".

Su formación autodidacta se refleja en la parquedad de la huella clásica dentro de su obra.

Sólo un gran poema clasicista encuentro en Urbina, pero es uno de los más bellos. Se titula con la incisiva frase de la *Oda* II, 6 de Horacio: *Angulus ridet* (1916):

> Un rinconcito de jardín humilde
> y en él un árbol de apretada copa...

Varios otros toques horacianos lleva ese poema antes de llegar a la evocación final de esa vida apacible "que es como el principio de la otra". Y a esa otra vida se refiere también Horacio cuando cierra la citada Oda II, 6 *(Septimi Gades)* con un ruego a Septimio: que, cuando Horacio muera, el amigo riegue "la ceniza aún cálida / del vate amigo".

Otro tema clásico de Urbina es bastante menos original. Se trata de *Carpe diem:* "Aún quedan sabias alegras.../ voy a donártelas, mujer". El consabido tema reaparece luego en "El elogio del vino itálico" (1921). Así le canta Urbina al vino de la península:

> ¡Evohé!... Te invocaron en las fiestas paganas
> y fuiste con tus lumbres de rubí o de topacio,
> compañero de rosas y manzanas.
> —Aún hierves en las odas magníficas de Horacio
> como en esbeltas ánforas romanas—.
> —*Carpe diem,* maestro!

En otra ocasión Luis G. Urbina recuerda el *Suspendisse potenti / vestimenta maris deo* (*Oda,* I, 5) cuando canta en el "Tríptico de las tentaciones":

> Sí, recuerdo el naufragio, y en la playa
> seco mi ropa como el gran latino.

Poco recuerda Urbina a otros poetas romanos. Sólo una vez declara que va "con un verso de Ovidio entre los labios" ("Plegaria", 1898). Y del mismo Ovidio parece evocar las lágrimas elocuentes de la *Heroida* III, 4 cuando en "Las cartas" escribe:

¿Veré manchas de llanto en sus renglones?

A Virgilio sólo lo recuerda para preguntarle en "Fascinación (en el Museo Vaticano)":

Junto a la inmensa angustia de Laocoonte...
¿qué dirás tú, Virgilio pensativo?

Porque no es muy claro el recuerdo de la *Eneida* VI, 299 y 323, cuando Urbina canta:

Como si te llevara con rumbo hacia la muerte,
por la laguna Estigia, la barca de Carón.

Una revisión de los poemarios de Urbina nos muestra estos títulos latinos: *Ave, Caesar!, De profundis, Sub terra, Ut fata trahunt, Lubrica nox, Vesper* y los citados *Carpe diem* y *Angulus ridet*. Y son suyos los epígrafes: *Sic itur ad astra* y *Tempus edax rerum*.

Es Luis G. Urbina el único de los modernistas mexicanos que no puso en circulación algunos vocablos latinizantes de su predilección. Los que usa son comunes en la poesía de su época.

5. *Amado Nervo* (1870-1919), *el vate latinizador*

Poeta gemelo de Rubén Darío (1867-1916), tanto en la vida como en la poesía, tanto en los triunfos como en los ceses diplomáticos, Amado Nervo fue, en cambio, más evolutivo. Hay quienes le censuran el sentimentalismo de la primera época, y quienes le critican la llaneza vanguardista de la última.

Pero nadie puede negar que, en la cresta entre dos siglos, toda América Latina sentía que sus tres cumbres líricas eran Darío en Nicaragua, Lugones en Argentina y Nervo en México.

5.1. *Nervo, latinizador*

De entre los grandes poetas del modernismo mexicano, Gutiérrez Nájera llegó a escribir en francés alguna poesía, pero sólo Nervo escribió —además de un par de poemitas en francés— un pequeño himno en latín.

Se trata del *Hymnus*, que comienza:

Magnus honor, magna gloria
te adamare, omnia creata
judicare transitoria.

No es ni original ni depurado este *Hymnus* en las dos cuartetas que lo completan, pero sí es una curiosa muestra de las inquietudes lingüísticas de nuestro vate en sus *Místicas* de 1898.

Nervo es ante todo el vate de la constante obsesión por latinizar. Nadie tiene en México tantos títulos latinos en sus poemas: gusto adquirido en el trato con Víctor Hugo.

Seis son de *La amada inmóvil: Gratia plena, Puella mea, Regnum tuum, Nihil novum, Lux perpetua,* y *Benedicta.*

Cinco, de *Serenidad: Via, veritas et vita, Alma mater, Nec spe nec metu, Credo* y *Ad astra.* Cinco son también de *Elevación: Fides, Sicut naves, Benedictus, Simplicitas, Securitas.*

Nueve títulos latinos son del juvenil álbum *Místicas: Intra vulnera tua absconde me, Mater alma, Oremus, Requiem, Delicta carnis, Anathema sit, Venite, adoremus, Ultima verba* y el citado *Hymnus.* Este libro es el que encierra más recuerdos de su estancia en el seminario de Jacona en Michoacán.

El estanque de los lotos incluye también tres poemas de título latino: *Spes, Ridendo,* y el ciceroniano *Quousque tandem. Los jardines interiores* tienen dos: *Tibi, regina* y *Doctrinando. Poemas breves* incluye otros dos: *Magna voce per umbras* y *Requiem delectabile.*

Y hay un título latino en *La última luna: Incipit vita nova;* uno, en *Aquellos tiempos: Dixit Rex;* uno también en el álbum *En voz baja: Novissima verba.* Y otro en *Plenitud:* en la prosa *Nisi serenas.*

Y también de Víctor Hugo toma Nervo la idea de titular en latín algún capítulo de novela. *El domador de almas* incluye un párrafo titulado *Descensus Averni.*

En suma: tres docenas de títulos latinos de poemas, varios de ellos célebres. Y si transcribiéramos los epígrafes latinos de Nervo, juntaríamos otro medio centenar.

Otro renglón en el que Amado Nervo no tiene competidor en México es el de la abundante inserción de versos o de hemistiquios en latín:

—El proverbio latino harta razón tenía:
Non est magnum ingenium sine melancholia!
("A un Prometeo")

—Hijo del hombre, desolado,
trágico Dios, tremendo juez:
Requiem aeternam dona eis, Domine,
et lux perpetua luceat eis!
("Requiem")

—¡Oh, *Dies irae* tenebroso! / ¡Oh, *Miserere* lloroso!
¡Oh, *Tedeum* glorioso!
("Introito")

—A Jesús: *Quid est veritas?* —le preguntó Pilatos.
—*Veritas est quod est* —dice Agustín muy serio.
—*Veritas est quod est*... ¿Y qué es lo que es? Misterio.
("Diálogo interior")

—Estrellas esos ojos que parecen
estar diciendo: *Sic itur ad astra.*
("A un imposible")

—Oh pobre santa, tú eres el *lilium inter spinas,*
y yo... yo soy acaso ¡la espina entre los lirios!
("Transmigración")

5.2. *Nervo, horaciano*

Modesta es la huella del venusino en Amado Nervo.

Por ejemplo, cita el *Quandoque bonus dormitat Homerus* (*Arte poét.*, v. 359) en su artículo "¿Tiene usted talento?". El *aere perennius* surge en "Ellos". Y el *Favete linguis* (*Oda* III, 1) abre el álbum *En voz baja.* Y el ineludible *Carpe diem* aparece en "Apresúrate", y tiene un momento de triunfo en la crónica "Venecia" de *El éxodo y las flores del camino;* allí el poeta invita a sus lectores a contemplar la ciudad ducal antes de que el ensueño viviente de Venecia se nos desmorone entre las manos: "¡Apresurémonos! *Carpe diem!*" He aquí, por fin, una aplicación inédita de la frase más sobada de la poesía clásica.

Alguna otra curiosidad horaciana he logrado añadir a lo evidente. Encontré reflejos del *Vitas hinnuleo* (*Oda* I, 23) en "¡Oh, la rapaza!"

Luego, la estrofa del pino y las torres bajo los rayos (*Oda* II, 10) aparece en el poema de Nervo "Sé como la montaña":

Sé como la montaña, que mira al sol primero
que el valle...
Sé como torre que platea la luna
antes que el caserío...

Y he descubierto que Nervo refleja un hexámetro de la *Epístola* I, 17:

Nec vixit male qui natus moriensque fefellit.

Amado Nervo dice en "Resumen" de *Serenidad:*

Resulta, pues, que *hui del mundo* fútil...
...que fui, en suma, un ser inútil...

...lo han condecorado
la mar y *es conde*... mientras yo me *escondo.*

Y la idea vuelve en "Remanso":

¡Oh, cuán *bueno es pasar inadvertido,* / dulce Fray Luis!

Por lo demás, en el artículo "Las literaturas clásicas como arbitrio para obtener la ecuanimidad", declara Nervo "a Virgilio, a Horacio y a Homero máximos exponentes del Parnaso greco latino".

5.3. *Atisbos de Virgilio y de Ovidio en Nervo*

En *La amada inmóvil,* Amado Nervo da un epígrafe bellísimo de Virgilio: Aquel con el que el mantuano promete gloria eterna en su canto a los entrañables amigos Euríalo y Niso, unidos en vida y en muerte:

Si quid mea carmina possunt,
nulla dies unquam memori vos eximet aevo (*Eneid.* IX, 446-447).

(Si algo pueden mis cantos,
ningún día os privará de tiempo memorioso jamás).

Es también de Virgilio el título *Ad astra,* parte del conocido giro *Sic itur ad astra* (*Eneida* IX, 641) que Nervo incluye en "A un imposible".

En realidad es más frecuente la huella de Ovidio que la de Virgilio en Nervo. La más bella referencia ovidiana que he encontrado en Nervo es la que recuerda el pasaje en que Orfeo desea abrazar a Eurídice que le es arrebatada, y sólo abraza las sombras:

Nil nisi cedentes infelix arripit umbras (*Metam.* X, 59).

Así leemos en *La amada inmóvil:* "He de abrir los brazos para apretar contra mi corazón su espectro adorado, y no he de estrechar más que mi angustia". ("Versos a una muerta", VIII).

Luego, en *Quousque tandem,* Amado Nervo canta:

Tú eres el espectáculo y tú el espectador.

Allí recuerdo al punto el hexámetro del *Arte de Amar* ovidiano (I, 99):

Spectatum veniunt, veniunt spectentur ut ipsae.

Tales son las fuentes literarias clásicas que he encontrado en Nervo, además de unas cuantas citas de Cicerón que dejo pendientes. Es curioso, en cambio, que el léxico de nuestro vate sea riquísimo en amplitud, pero no muy latinizante. Apenas recordamos de él ciertos nombres latinos como: admonición, dómine, jeremiada, salsedumbre, libidinosidad, sobornales. Y algunos nombres griegos como: pleuresía, neófito, hedonismo, hiperestesia, clorosis, élitro, antropopiteca, *númeno,* corimbo. Y sus adjetivos latinizantes más peculiares son: valetudinario, flamígero, vivífico, auricandente, orificado, cerúleo. En tanto que tiene también ciertos adjetivos de origen griego: eucológico, ictérico, ninfómano y galófobo.

6. *Ramón López Velarde* (1888-1921), *más horaciano que virgiliano*

Mucho de la concisión y del amor al campo peculiar de Horacio, lo tiene López Velarde, poeta que inició plenamente el nacionalismo en las letras mexicanas, así como Manuel M. Ponce lo inició en la música y Saturnino Herrán en la pintura.

Eran las formas de la revolución cultural de México, paralelas a su revolución armada de 1910.

6.1. *Horacianismo de López Velarde*

Pocas son las veces que Ramón cita por su nombre a Horacio, y ello únicamente en sus prosas. Pero yo he descubierto derivaciones innegables de Horacio también en los poemas de López Velarde.

Así, en *La suave Patria* leemos:

Navegaré por las olas civiles / con remos que no pesan...

Ese pasaje me recuerda claramente el hexámetro de Horacio:

Nunc agilis fio et mersor civilibus undis (*Epist.* I, 1, 16).
("Ahora me hago ágil y me sumerjo en las olas civiles").

Y para mí es claro el recuerdo horaciano cuando Ramón escribe: "Mi filosofía petulante que pretende que la vida se le entregue, en lugar de entregarse ella a la vida".[9] (Crónica "La dama en el campo", p. 385).

En ese retruécano veo reflejado el hexámetro 19 de la citada *Epístola* I, 1:

> *Et mihi res, non me rebus, subiungere conor.*
> ("E intento las cosas a mí, no a las cosas yo someterme").

Y hasta el pasaje de Ramón:

> Decir / en mi pobreza y en mi desamparo:
> soy muy rico, muy más que un gran Visir.
> ("Qué adorable manía")

me evoca el hexámetro 36 de la *Epístola* I, 7:

> *Nec / divitiis Arabum otia mea liberrima muto.*
> ("Ni por riquezas de árabes cambio mis ocios libérrimos").

Para mí es todo un *Beatus ille* de López Velarde su *Poema de vejez y de amor,* que comienza:

> Mi vida, enferma de *fastidio,* gusta
> de irse a guarecer año tras año
> *a la casa vetusta / de los nobles abuelos...*

Y otro lugar común de Horacio, el *Carpe diem,* lo encuentro reflejado en la "Gavota" de Ramón:

> No tengo miedo de morir / porque probé de todo un poco.

Y abordamos ya las citas directas de López Velarde a las odas de Horacio. La primera alude al *Pallida mors aequo pulsat pede* (*Oda* I, 4, 13) cuando escribe: "En la serenidad escueta de los panteones se comprende cómo jamás perderá su interés *la sentencia horaciana* sobre la condición igualitaria de la muerte" (Crónica "Necrópolis", *Obras,* p. 304).

Otra cita directa de Ramón a Horacio dice: "Hace dos mil años... pedía Horacio a los dioses en una de sus odas, que lo librasen de una vejez sin cítara. Y, en cualquier clima, ¿podrá haber una cítara no habiendo una mujer?" (Crónica "Los viejos verdes", *Obras,* p. 408).

[9] Todas las citas de López Velarde se harán por R. López V., *Obras,* edición de J. L. Martínez, México, Fondo de Cultura Económica, 1971.

López Velarde se refiere, naturalmente, a la oda *Quid dedicatum* (I, 31). Curiosamente, Horacio también llegó a cantar amores no inspirados en una mujer. Pero Ramón no fue informado de ello en el recatado Seminario de Zacatecas, donde cursó humanidades.

Amores no femeniles trata, por ejemplo, la oda *O crudelis* (IV, 10) de Horacio. Su antítesis final la hemos traducido:

> La mente hoy mía, ¿por qué no túvela igual, de joven?
> ¿O por qué a este ánimo no le devuelven mi cara intacta? [10]

López Velarde evoca esta antítesis en forma heterosexual en su "Tema II" (p. 71):

> ¿Por qué, Fuensanta mía,
> si la pasión de ayer está ya muerta
> y en tu rostro se anuncian los estragos
> de la vejez temida que se acerca,
> tu boca es una invitación al beso
> como lo fue en lejanas primaveras?

También piensa Ramón en el *Odi profanum vulgus* (III, 1) cuando dice acerca de las "finuras francesas" de Francisco González León: "Vamos a ver qué dice la plebe literaria de todas estas bellezas" (*Obras*, pp. 494 s.).

El *Quandoque bonus dormitat Homerus* (*Arte poét.*, v. 359) es citado explícitamente tres veces por Ramón. La primera vez dice que "gentes caritativas" defendían cierto débil drama de Benavente "recordando que alguna vez dormita el buen Homero" (*Obras*, p. 471).

La segunda vez, Ramón disculpa cierta torpeza política de Francisco I. Madero, que "sólo se explica por aquello que dijo Horacio de que alguna vez duerme el buen Homero" (*Obras*, p. 525). La tercera vez, sólo cita Ramón en broma la frase consabida de Horacio, contra cierto doctor Horacio Uzeta. Al mismo doctor Uzeta dedicó López Velarde su chusco artículo "A la muerte de Horacio" (*Obras*, p. 735).

López Velarde piensa tanto en Horacio, que se le llega a enfrentar para defender la modesta poesía de Pino Suárez: "No será entendida por los que creen a estas alturas en el *Mediocribus esse poetis* del padre Horacio" (*Obras*, p. 449).

[10] Quien esto escribe ha descubierto que esta antítesis de Horacio inspiró el tema central de *The picture of Dorian Gray* de Oscar Wilde. Ver T. Herrera Z., *Las odas de Horacio en la novela de Wilde*, *Nova tellus* V, UNAM, 1987, pp. 191-202.

Pero Ramón amaba en verdad a Horacio. Por ello escribía en su pequeña ciudad natal: "Se apoderaba de la alameda de Jerez un silencio antiguo... propicio a la redacción, en latín de Horacio, de sáficos adónicos" (*Obras*, p. 387).

6.2. *Virgilianismo de Ramón López Velarde*

Las evocaciones virgilianas de Ramón parecen asomar cuando leemos que él se declara:

> un discípulo fiel
> a tus fuentes cantantes y a tus prados umbríos.
> ("En la plaza de armas", p. 108).

Esta conjunción de fuentes con sombras parece venir de la *Bucól.* I, 52:

> Et *fontes* sacros *frigus* captabis *opacum.*

Inclusive "La carreta alegórica de paja" que cierra *La suave Patria,* puede admitir entre las varias interpretaciones que se le han dado, el verso I, 165 de las *Geórgicas:*

> Tardaque *Eleusinae matris* volventia *plaustra.*
> ("Y las tardas carretas rodantes de la madre de Eleusis").

Más peculiarmente virgiliano es el giro de Ramón:

> Cuando *la sombra juega* en los manteles.
> ("A la gracia primitiva de las aldeanas", p. 91).

me recuerda las *incertas umbras* de la *Buc.* V, 5.

Y el verso de Ramón:

> Soy la *sombra parlante* que se mece.
> ("El son del corazón", p. 193).

me recuerda el:

> *Argutum nemus pinosque loquentes.*
> ("Rumoroso el bosque y parlantes pinos") de la *Bucól.* VIII, 22.

Pero, ¿alguna vez ha citado directamente Ramón a Virgilio? Sí. Y no como toque de color, sino como argumento. Fue en la crónica "La fealdad conquistadora", donde protesta contra la fealdad que quiere imponernos el cine yanqui:

"Y al asistir a los trancos funestos y al aciago trote (de la niña Worth) medí el abismo que aparta a las densas hermosuras cotizables, de la Venus prístina, revelada en el hexámetro virgiliano en tres vocablos intraducibles, que yo traduciría: 'La diosa se manifestó por su marcha' " (*Obras*, p. 437).

Como es evidente, López Velarde se refiere aquí al *Vera incessu patuit dea* (*Eneid.* I, 405). A ese grado está familiarizado con "el ardor de Virgilio" (*Obras*, p. 391).

6.3. *Vocabulario latino de López Velarde*

Nuestro vate no usa títulos latinos. Parece ser que su círculo inmediato no los encontraba a la moda. Por compensación, él multiplica los latinismos y helenismos léxicos.

Ora son *nombres* de uso común, como mácula, mílite, epifonema, inopia, impedimenta. Ora son tecnicismos de diversas ciencias como: misantropía, clorosis, tósigo, histólogo, ostracismo, cauterio, y el sabido "sulfato de cobre".

Unas veces se trata de adjetivos comunes como: indemne, impúber, fosco, alienígena, salutífero, tantálico, undívago, noctívago, multánime, supérstite. Y otras veces se trata de los usuales en las ciencias, como: alícuota, logarítmico, centrípeta, aséptico, infinitesimal, ornitológico.

7. *Enrique González Martínez* (1871-1952) *y su personal horacianismo*

Lo primero que nos sorprende en González Martínez es su dualidad profesional. Era un atareado médico que titubeó por decenios para comenzar a publicar su poesía, y acabó por ser el celebrado poeta que "no ejecutaba más cirujías que torcerle el cuello al cisne".

Era tal su "sereno afán de transparencia y superación... su técnica depurada y segura... y su elegante sobriedad", que Alfonso Junco califica a González Martínez como "el clásico del modernismo" (*El Universal*, México, 12-X-1935).

Y su afición clásica lo llevó a ser conocido como "el hombre del búho", por aquellos versos del conocido soneto "Tuércele el cuello al cisne":

> Mira al sapiente búho cómo tiende las alas
> desde el Olimpo, deja el regazo de Palas...

Allí ha censurado don Enrique a los más frívolos discípulos de Rubén Darío que sólo saben de temas galantes y virtuosidad métrica; y les ha contrapuesto la contemplación de la vida interior.

González Martínez, en su juventud, fue alumno del Seminario de Guadalajara, donde se aficionó a las bellezas clásicas de Virgilio, Ovidio, Horacio y Cicerón, vislumbradas apenas entre los análisis gramaticales. Y era tal el apoyo de sus padres, que la mamá decidió estudiar latín para vigilar el aprovechamiento del futuro poeta.[11]

7.1. *El Horacio de González Martínez*

Tiene formas muy peculiares el horacianismo de González Martínez. Un giro decorativo del venusino se convierte en obsesión de Enrique:

> *Splendentis pario marmore purius.*
> ("Que más que el mármol pario, pura esplende", *Oda* I, 19, 5).

Aparece en González Martínez desde el soneto "Pálida" de los iniciales *Preludios:*

> Tu palidez *marmórea* y enfermiza
> es el mágico filtro que enamora.

Las bellas de mármol atraviesan por *Preludios* en media docena de variantes,[12] y acaban por asumir en *Lirismos* la dualidad plenamente horaciana del *Pario marmore:*

> Eres como la crátera esculpida
> *en mármol pario* con cincel divino.
> ("Crátera").

Y el amor al mármol y a la lengua latina lleva a González Martínez a titular *Silenter* su tercer álbum lírico, y a iniciarlo:

> *En mármoles* pentélicos, en bloques de obsidiana
> o en bronces de Corinto...

[11] E. González M., *Misterio de una vocación,* tomo I, *El hombre del búho;* tomo II, *La apacible locura;* Pról. de E. González Rojo, México, Ed. Offset, 1985.

[12] Las bellas "de mármol" en pp. 11, 21, 34, 41, 117, 118 y 151, en E. González M., *Preludios. Lirismos, Silenter. Los senderos ocultos,* México, Ed. Porrúa, 1971.

De Horacio es, desde luego, el título del poema *Pallida Mors,* donde aparece "la importuna sombra".

Del inevitable *Carpe diem* viene el contenido de dos poesías de título latino. El *Cras enim* dice:

> Mientras la juventud —ensueño alado—
> forje diademas para ornar tu frente...
> *embriágate en las glorias del presente*
> *y deja el porvenir entre las sombras.*

Al mismo *Carpe diem,* además del poema en alejandrinos "Me abrazaré a la vida", converge el soneto *Vivere vitam:*

> Dices bien, pero goza sin resabios la vida...

Y en "Iba por el camino" vuelve a hallar Gabriel Méndez Plancarte el consejo consabido:

> Hay que asirse a la veste del efímero instante...
> ¡A vivir, a vivir, que se escapa la vida!

Más de una vez recuerda don Enrique la oda horaciana a la nave de Virgilio (I, 3). En "El tumulto" evoca:

> las auras / que mecieron un día / la nave de Virgilio.

A propósito de ese tema, recordemos que en una despedida al ágil traductor horaciano don Joaquín D. Casasús que partía como embajador de México en Washington, le entonó González Martínez su oda *Perfidum mare:*

> Ya por el ancho mar huye la nave...

Y José Juan Tablada, en plan de epigramista, le replicó luego: "Bellos sus versos, pero, ¿no sabe usted que Casasús no va de viaje en ningún velero y sale a Washington por el tren de esta noche?"

Por otra parte, el giro del *Arte poét.* v. 7, *Aegri somnia,* es el título de un ensueño de amor de González Martínez.

Odas del mismo vate como "A una esquiva" y "Amiga, ya la nave" se aproximan bastante a la tónica del *Parcius iunctas* (*Oda* I, 25), pieza en que Horacio satiriza a la desdeñosa luego desdeñada.

El conocido verso horaciano:

Cingentem viridi tempora pampino (Oda III, 25 *in fine)*

ha dado lugar a un fino endecasílabo de Gutiérrez Nájera y a otro de Manuel J. Othón. González Martínez se suma al cortejo, y entona con el potosino:

Que lleva "coronada de pámpanos la frente"
("Elogio de la vid"),

verso reflejado todavía en "cinta de pámpanos la frente" ("Musa").

El álbum *Silenter* encierra el cadencioso soneto en versos de quince sílabas "Soñé en un verso", en el cual el oído infalible de Alfonso Méndez Plancarte encontró el molde exacto para traducir asclepiadeos mayores como los de las Odas I, 11; I, 18 y IV, 10. Recuérdese en I, 11:

Tu ne quaesieris/(scire nefas)/quem mihi, quem tibi...

Don Enrique canta:

Mas con crespones veló sus cuerdas la lira mía
y fue mi verso de una apagada melancolía,
como los pasos que se deslizan sobre la alfombra.

Si buscamos más temas horacianos en el vate jalisciense, vemos que en los *Poemas truncos,* la poesía "Fuga de paisaje" aplica al sol el *versis animosum equis Parthum* de la Oda I, 19:

En fuga el sol a ras del horizonte,
flechas de partho disparando en ira,
sangró los cielos y traspuso el monte...

Luego, el triunfal *Non omnis moriar* del gran latino (*Oda* III, 30) brilla en el "Verbo" de González Martínez:

Pasaré, pasaremos...
Mas el divino verbo de belleza / no pasará...
La palabra, más fuerte que las cosas, / no pasará.

Es el mismo *Non omnis moriar* que hizo decir al vate Manuel Ponce Zavala:

Pero esta mi palabra que te expresa
y en diamantinos cercos te conquista,
no pasará, no soltará su presa ("*Elegía* VII").

Acaso la pieza más horaciana de González Martínez sea —desde el título mismo, tomado del *Iustum et tenacem* (III, 3)— el soneto *Impavidum ferient ruinae* ("Lo herirán los escombros impávido").

Así canta el jalisciense, junto a Horacio:

Jamás la roca de la mar se cura,
y *te alzas* en la mar de tu amargura
impasible y audaz como la roca.

Y el soneto "Piedad" toma de la misma segunda estrofa del *Iustum et tenacem* la solidez de esta estrofa:

Y bien, es necesario *ser orgulloso y fuerte,*
pasar sobre las víctimas, y con la faz erguida,
ir peligrosamente a través de la vida
y llegar con pie firme al umbral de la muerte.

7.2. *El Virgilio del "hombre del búho"*

González Martínez se acuerda de Virgilio al prologar su libro inicial *Preludios,* y lo rubrica así: "Poco es lo que sobrevive y perdura: *Rari nantes in gurgite vasto*" ("Pocos nadadores en el vasto mar", *Eneida* I, 118).

En la poesía "Esta tarde he salido al campo", el jalisciense evoca a Francis Jammes:

Oh, la sincera plática, las voces misteriosas
de quien conoce *el alma* de seres y *de cosas!*...
"Oh hijo de Virgilio"... va diciendo el paisaje...

Esa "alma de seres y de cosas" nos recuerda el *sunt lacrymae rerum* (de *Eneid.* I, 462) y es una obsesión de don Enrique. Recuérdese, en el conocido soneto "Tuércele...":

Él pasea su gracia no más, pero no siente
el alma de las cosas ni la voz del paisaje.

Y parece sacado de una égloga de Virgilio el soneto del jalisciense "En la muerte de M. J. Othón":

¡Oh Pan! de tu siringa por llanos y montañas / cese la voz...
Ya el rústico poeta que un día en la campaña
lanzara egregios cármenes, al fin cayó sin vida...
del bosque la espesura
sobre el cadáver tienda su rumoroso manto.

7.3. *Títulos y léxico latino en G. Martínez*

Después de Amado Nervo, es González Martínez el mexicano que mayor número de títulos latinos ha dado a sus poemas.

En *Preludios* leemos ocho títulos en latín: *Candida puella, Cras enim, Fons illimis, Pallida mors, Stella, Resurgam, Post nubila* y *Dat signum.* Cuatro se encuentran en *Lirismos;* la mayoría vienen de Horacio o van hacia él: *Aegri somnia, Impavidum ferient ruinae, Perfidum mare, Imperatrix.*

Luego, el álbum de nombre latino *Silenter* cuenta con cinco poesías tituladas a su vez en latín: *Silenter, Vivere vitam, Vesper, Nox* y *Diis placuit.*

Hay otros dos en *Los senderos ocultos: Psalle et sile* e *Intus.* Dos, en *La muerte del cisne: Anima tremula* y *Hortus conclusus.* Otros dos en *Poemas truncos: Hora fracta* e *In aeternum vale.* Y un título latino en *Ausencia y canto: Vae soli.*

El vocabulario poético de González Martínez cuenta como su latinismo favorito el sustantivo "viador" (viajero) y el adjetivo "silente" (silencioso). Sustantivos también latinos son en su poesía: férula, ergástula, cornúpeta, cármenes, nauta, ósculo, prora, anímula. Y son plenamente griegos: panoplia y hamadríade.

Sus adjetivos latinos peculiares son: alígero, libidinoso, flébil, silente, opreso. Y adjetivos griegos muy suyos son: pentélico, cinegético y díptero.

8. *José Juan Tablada* (1871-1945), *del modernismo al vanguardismo*

Es José Juan Tablada el cosmopolita de la poesía mexicana.

No siguió a unos pocos clásicos porque se interesó en el clasicismo en toda su amplitud... aunque sólo fuera a ratos.

Así, a Virgilio sólo lo menciona en su crónica "Leopoldo Lugones"[13] cuando dice que "jamás la opulencia agrícola de una nación... desde Virgilio y a pesar de D'Annunzio, han sido celebrados más gloriosamente" que en las *Odas seculares* del argentino.

A Ovidio lo cita Tablada en su crónica "Utamaro, el Watteau amarillo" (1912). Allí escribe Tablada que Utamaro "fue un Ovidio del pincel asiá-

[13] José Juan Tablada, *Obras, III,* "Los días y las noches de París. Crónicas parisienses". Nueva Biblioteca Mexicana, 99, UNAM, 1988.

tico... este Ovidio amarillo, sin cesar ocupado de las Corinas, de las Lesbias, de las Julias de seductores ojos rasgados". Y acaba citando el inciso del *Arte de amar:*

> *Ut ameris, amabilis esto* ("Para ser amado, sé amable", *Ars. am.* II, 107).

8.1. *Caleidoscopio clásico de Tablada*

Los más curiosos temas clásicos surgen en las crónicas de Tablada, más que en su poesía.

En su crónica parisiense "La cenicienta" ve pasar a una mujer toda blanca, "erguida como sobre la proa de un navío, curvo el seno como una vela henchida... palpitante evocación de la Victoria de Samotracia".

En su crónica parisiense "Thaïs y Manón" (1913) referida a las óperas de Massenet, declara: "Pero por mucho que Thaïs sea ilustre y magnífica, como Aspasia, como Rodopis, como la misma Cleopatra, imperial enamorada, Manón es más intensa".

"El salón del músculo vivo" (1913) es su crónica de la cinesiterapia, o curación por medio del movimiento. Allí imagina Tablada en la exposición de gimnasia "un radioso espejismo de aquellas Panateneas que Píndaro celebró".

Y donde Tablada despliega una más vasta cultura clásica es en la crónica "Las mujeres y el box" (1912). Allí recuerda "el Hércules Farnesio o Epitrapecios de las galerías acadéimcas". Allí declara que "los Heraclés y heráclidas que nos legó la escultura grecorromana, fueron arquetipos de fuerza, pero no ideales de belleza viril. El ideal puede verse en los Apolos, en el 'atleta del estrigilo'; los cánones están en el Doríforo o portador de lanza de Policleto".

Una de las últimas crónicas parisienses de Tablada fue su "Marcha fúnebre de la Bella Otero" (1913). Allí declama en estos tonos: "¡Y aquel cuerpo venusto y amazónico, sellado con la doble plasticidad de Afrodita y de Artemis, que fue trirreme ebúrnea en los mares de Citerea... era hoy un cuello donde los collares de Venus se cambiaban en sogas del Santo Oficio...!"

8.2. *El léxico grecorromano de Tablada*

Si es verdad que todos nuestros modernistas cultivaron con empeño el vocabulario clásico, Tablada lo llevó hasta una abundancia casi experimental. Y ello tanto en verso como en prosa.

Por lo demás, Tablada usó también anglicismos como esplín y brick, galicismos como paquebote y morgue e italianismos como pulcinela y terracota.

A cambio de usar muy pocas expresiones en latín puro, Tablada abunda en *sustantivos latinizantes:* cornucopia, crúor, aurifabrista, orífice, retícula, habitáculo, elación, usufructo, cáliga, inverecundia, salacidad, lémur, infanticidio, tenebrio, lampadario, prócer, incuria, trirreme, hibisco, *janitor,* tegumento, *clangor, animula,* íncubo, flagelo, beluario, putrefacción, faunalia, cerviz y "delectación morosa".

Tan abundantes como los nombres latinos, son los *helenismos* de Tablada: decápodo, cinegeta, palingenesia, eulogia, cinesiterapia, antropoide, estrigilo, cantárida, efebo, "Apolo sauróctono", paráclito, proxeneta, hetaira, exégesis, parenesis, asíntota, galápago, cirrosis, bulimia, psicoterapia, hecatombe.

Tablada usa bastantes *adjetivos helénicos* como: antropocéntrico, calipigia, leontocéfalo, ortóptero, palingenésico, andrógino, cinegético, megalómano, esmaragdino, ictérico, homómelo, tonométrico, antropomorfo, canópico, pragmático, hipóstilo, hierático, energúmeno y dipsómano.

Y usa todavía más *adjetivos latinizantes:* urente, lunófilo, arácneo, emaciado, fuliginoso, obsidional, "especular", ebúrneo, ululante, itinerante, adamantino, igniscente, aquilino, puerperal, multípara, salobre, sérico, nemoroso, funambulesco, parlero, cóncavo, torvo, inebriante, especioso, opimo, gladiatorio, bifronte.

Tablada usa algunos *verbos latinizantes* como exornar, marmorizar, lapidar y ulular. Y unas pocas *expresiones latinas* como: *drammatis personae, suspiria de profundis, lapis philosophorum, post umbram, nigra sed formosa, papyrus, aquarium, Angelus, detritus.*

Y en una humorística "Rapsodia heroica" (1909) que ilustra la vena satírica de Tablada, lo vemos dando a sus adversarios políticos los seis apelativos griegos siguientes: "Benito Pedótriba (Paedotribés), Peón Musageta, Lerdo Pteróforo, Capmany Doríforo, Diódoro Bombylius, Chucho Citareda".

Y similares andanadas leemos en la crónica "Chucho - Fursy - Belerofonte" (1909).[14]

Tal es el panorama de casi un siglo (1853-1952) durante el cual se entrecruzaron los ocho más célebres modernistas mexicanos.

Así supimos que Díaz Mirón inició entre nosotros el culto a la estrofa escultóricamente clásica y al léxico latinizante; que Manuel J. Othón evocó con frecuencia a Virgilio y a Horacio; que Gutiérrez Nájera creó las horacianas *Odas breves;* que Luis G. Urbina alcanzó bellos momentos clásicos;

[14] J. J. Tablada, *Obras II.* "Sátira política", Nueva Biblioteca Mexicana, 79, UNAM, 1981.

que Amado Nervo desplegó la mayor constelación latina que se ha dado en México en títulos poéticos, en epígrafes y en versos completos; que López Velarde ha dado un toque de color a los temas clásicos; que González Martínez logra un horacianismo muy personal; y que José Juan Tablada realiza el más amplio experimento de vocabulario griego y latino en nuestra literatura modernista.

Sólo va más allá el medio millar de latinismos observables en Joaquín Arcadio Pagaza, mayoral de nuestros vates bucólicos y mentor en latinidades de todo nuestro movimiento modernista.

México, D. F., marzo, 1990

BIBLIOGRAFÍA

HENRÍQUEZ U., Max, *Breve historia del modernismo,* Fondo de Cultura Económica, México, 1954.

MÉNDEZ P., G., *Horacio en México,* UNAM, México, 1937.

OTHÓN, M. J., *Poesías completas.* Recopilación, prólogo y notas de J. A. Peñalosa, Editorial Jus, México, 1974.

HERRERA Z., T., *México exalta y censura a Horacio,* Bibliotheca Hvmanistica Mexicana, UNAM, 1990.

LÓPEZ V., R., *Obras,* edición de J. L. Martínez, Fondo de Cultura Económica, México, 1971.

GONZÁLEZ M., E., *Misterio de una vocación,* 2 tomos, Editorial Offset, México, 1985.

TABLADA, J. J., *Obras,* tomo I: Poesía; tomo II: Sátira política; tomo III: Crónicas parisienses, Nueva Biblioteca Mexicana, 25, 79, 99, UNAM, 1988.

ÍNDICE

Latin y neolatín en México 7
Ignacio Osorio Romero

Versatilidad en la poesía latino mexicana del siglo XVII. 77
Tarcisio Herrera Zapién

Filósofos humanistas novohispanos. 109
Mauricio Beuchot

Extorris Camena 149
Salvador Díaz Cíntora

Los clásicos y la educación del siglo XIX 169
Roberto Heredia Correa

Ocho modernistas mexicanos ante el clasicismo 189
Tarcisio Herrera Zapién

La tradición clásica en México editado por el Instituto de Investigaciones Bibliográficas de la UNAM, se terminó de imprimir en Impresos CHÁVEZ, S. A. DE C. V., el día 2 de octubre de 1991. La edición fue compuesta en tipo Times Roman 11:12, 10:11 y 8:9 y consta de 2 000 ejemplares.